



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107117>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

GELOOF EN MYSTIEK

Een theologische bezinning op de geestelijke leer

van

Sint-Jan van het Kruis

DOOR

PIETER AUGUSTIN PETERS O.C.D.

E. NAUWELAERTS, LEUVEN, 1957

GELOOF EN MYSTIEK

*Een theologische bezinning op de
geestelijke leer*

van

Sint-Jan van het Kruis

PROMOTOR :

PROFESSOR DR. H. P. A. CORNELISSEN O.P.

GELOOF EN MYSTIEK

Een theologische bezinning op de geestelijke leer

van

Sint-Jan van het Kruis

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN
DOCTOR IN DE H. GODGELEERDHEID
AAN DE ROOMS-KATHOLIEKE UNIVERSI-
TEIT VAN NIJMEGEN, OP GEZAG VAN
DE RECTOR MAGNIFICUS PROFESSOR Mr.
D. VAN ECK, HOOGLERAAR IN DE FA-
CULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,
VOLGENS BESLUIT VAN DE THEOLO-
GISCHE FACULTEIT IN HET OPENBAAR
TE VERDEDIGEN IN DE AULA VAN DE
UNIVERSITEIT OP VRIJDAG 7 JUNI 1957
DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

PIETER AUGUSTIN PETERS

(JOANNES A CRUCE O.C.D.)

GEBOREN TE ELSLOO (L)

E. NAUWELAERTS, LEUVEN, 1957

INHOUD

Afkortingen en sigla	XI
Lijst van geraadpleegde werken ,	XIII
INLEIDING	1
I. <i>Algemene oriëntatie</i>	1
1. Actualiteit van het onderwerp	1
2. De werken van Joannes van het Kruis	6
II. <i>De actualiteit van Sint-Jan van het Kruis</i>	12
1. Het werk van Jean Baruzi — Metafysica van de mystiek	13
2. Het werk van Edith Stein — Fenomenologie van de mystiek	17
III. <i>Karakter en indeling van deze studie</i>	19
IV. <i>Het theologisch milieu</i> :	22
1. Contra-reformatie en mystiek	24
2. Het contact van Sint-Jan van het Kruis met de ver- nieuwde geest der laat-rennaissance	26
3. Erasmus en de bronnen der middel-eeuwse spirituali- teit	31
EERSTE HOOFDSTUK. HET MENS-BEELD BIJ SINT-JAN VAN HET KRUIS	35
I. <i>De natuurlijke mens</i>	36

1. Negatief	36
2. Positief	37
3. Gods immanentie is de waarde van de natuurlijke mens	38
a. Een kosmologie van de geest: God middelpunt van de ziel	39
b. De substantie van de ziel	45
c. Ziel en lichaam	47
4. Gods immanentie wordt gehinderd in de gevallen mens	49
II. <i>De begenadigde mens</i>	62
1. Gods tegenwoordigheid bij de begenadigde mens	63
2. De stelling van H. Sanson	65
3. Christus en het mens-beeld van Sint-Jan	69
TWEEDE HOOFDSTUK. DE ONMIDDELLIJKE VERENIGING MET GOD VAN DE GEVALLEN EN VERLOSTE MENS	75
I. <i>Globale beschrijving van deze vereniging</i>	75
II. <i>Princiep van deze vereniging: het geloof</i>	76
III. <i>Speurtocht naar verdere gegevens over deze vereniging met God in geloof</i>	77
1. Het telkens uitstellen van de expliciete behandeling van deze vereniging in de <i>Bestijging</i>	77
2. In de <i>Donkere Nacht</i> vinden wij een nieuw element voor deze vereniging: de passieve liefde	84
3. Het verband tussen geloof en vereniging in de <i>Gees- telijke Liefdezing</i>	90
4. Het ken-moment in deze vereniging en het geloof	92
5. Het voorwerp van deze geloofs-kennis der vereniging	95
IV. <i>Samenvattende beschouwing over deze onmiddellijke vereniging</i>	100

DERDE HOOFDSTUK. DE MENSELIJKE GEEST EN HET GELOOF	103
I. <i>Omschrijving van de menselijke geest</i>	103
1. Fenomenologie van de geest volgens Edith Stein	104
a. De geest bij Sint-Paulus	105
b. De 'vormende' kracht van de menselijke geest	107
c. Geest, persoon en geloof	107
d. Geest en innerlijkheid	108
2. Traditionele benamingen van de geest	109
3. Geest bij Sint-Jan van het Kruis	110
II. <i>De functie van het geloof in de menselijke geest</i>	111
1. Geloof en innerlijkheid	112
2. Geloof in Christus	113
3. Nacht van de geest en geloof	114
4. Het geloof vormt de geestelijke persoonlijkheid	118
5. De geloofs-inhoud als eigen werkelijkheid voor de menselijke geest	123
VIERDE HOOFDSTUK. VOORTSCHRIDDEnde VERLOSSING VAN DE MENSELIJKE GEEST DOOR HET GELOOF	131
I. <i>Geloof en werkelijkheid: groeien in geloof</i>	132
II. <i>Baruzi's oplossing: weggroeien uit het geloof</i> („Mystiek is wezenlijk a-dogmatisch”)	137
III. <i>Mystiek als normale groei van het geloof</i>	141
1. Het beroep van Sint-Jan van het Kruis op het geloof	143
2. De structuur van Sint-Jans leer vordert het geloof voor de mystieke vereniging	147
3. De gradaties in de <i>vereniging met God</i> worden zinvol in Sint-Jans leer over het geloof	156
4. De goddelijke mysteries en de volmaking van het geloof	158
5. Het geloof en het schouwen van de schepselen in God	163

VIJFDE HOOFDSTUK. GELOOFSZUIVERING EN OORSPRONKELIJKE GERECHTIGHEID	169
I. <i>Oorspronkelijke gerechtigheid en christelijke volmaakt- heid</i>	169
II. <i>Het thema van het herwonnen paradijs bij Sint-Jan van het Kruis</i>	170
1. De paradijs-symboliek in de <i>Geestelijke Liefdezang</i> .	171
2. De herwonnen harmonie	171
3. De paradijselijke mens in de patristiek	175
4. Het verband tussen geloof en paradijs-toestand . .	178
5. Maria als type van deze herwonnen paradijs-toestand	180
6. Het geloof en de volmaaktheid der deugden . .	181
ZESDE HOOFDSTUK. HET CHRISTOLOGISCH KARAKTER VAN SINT- JANS GELOOFS-MYSTIEK	189
I. <i>Christus-mystiek of Gods-mystiek?</i>	190
1. De functie van Christus bij de vereniging door geloof	190
a. Verschil tussen Theresia van Avila en Sint-Jan van het Kruis met betrekking tot de functie van Christus' Mensheid	191
b. Tegenstelling tussen Theresia en Sint-Jan van het Kruis?	193
c. Vergelijking tussen het Christusbeeld van Sint- Paulus en dat der Synoptici en dat van Sint-Jan van het Kruis en Theresia	195
2. Sint-Jan van het Kruis ziet de functie van Christus in het streven naar de vereniging met God theolo- gisch	196
II. <i>Het onderscheid tussen Theresia en Sint-Jan van het Kruis volgens J. Baruzi</i>	196
1. De teksten	197

2. Theresia's visionaire opvatting van Christus' Mensheid	198
3. Christus' Mensheid in de meditatie volgens Sint Jan	201
4. Onze eigen opvatting over het onderscheid tussen Theresia en Sint-Jan van het Kruis	203
III. <i>De functie van Christus in het geestelijk leven van Sint-Paulus in verband met de opvatting van Sint-Jan van het Kruis</i>	207
1. God en Christus in Paulus' religieus leven	208
2. God en Christus in Paulus' gebeds-leven	212
3. Het 'zijn in Christus' een geloofs-ervaring?	213
4. Identificatie tussen de volmaakte mens en Christus	217
IV. <i>Een-wording met God door een-wording met Christus door het geloof volgens Sint-Jan van het Kruis</i>	219
1. Identificatie met Christus, de volmaakt met God Verenigde	219
2. De functie van het geloof bij deze identificatie	220
3. Omvorming in de schoonheid van de goddelijke Wijsheid	223
BESLUIT	225
1. Mystiek en Theologie	225
2. Geloof en mystiek; stof voor een oecumenisch gesprek?	227
3. Geloof en menselijke volmaaktheid	234
LIJST VAN EIGENNAMEN	240

AFKORTINGEN EN SIGLA

I.- VOOR DE WERKEN VAN SINT-JAN VAN HET KRUIS

- BC : Bestijging van de Berg Karmel - Subida del Monte Carmelo.
DN : Donkere Nacht - Noche oscura.
GL : Geestelijke Liefdezing - Cántico espiritual; (A) = redactie A; (B) = redactie B.
LL : Levende Liefdevlam - Llama de amor viva.
B : Brieven - Epistolario.

Tenzij anders vermeld, wordt voor de teksten verwezen naar de kritische Spaanse uitgave van Silverio.

II.- VOOR TIJDSCHRIFTEN EN LEXICA

- AnTh : L'Année théologique, Parijs.
BFNJ : Bijdragen uitgegeven door de filosofische en theologische faculteiten der Noord- en Zuid-nederlandse Jezuïeten, Roermond, Nijmegen.
BH : Bulletin Hispanique, Bordeaux.
Carmel : Carmel, Tilburg.
DB : Enchiridion Symbolorum, Freiburg.
DSpir : Dictionnaire de Spiritualité, Parijs.
DthC : Dictionnaire de théologie catholique, Parijs.
Doc : Documenta ecclesiastica perfectionis studium spectantia. Collegit I. de Guibert S.I., Rome, 1931.
EC : Etudes Carmélitaines, Parijs.
ECarm : Ephemerides Carmeliticae, Florence.
Esc : Escorial, Madrid.
ETL : Ephemerides Theologicae Lovanienses, Leuven.

- Greg : Gregorianum, Rome.
GuL : Geist und Leben, Würzburg.
Kult : Kultuurleven, Antwerpen-'s-Gravenhage.
MC : El Monte Carmelo, Burgos.
NRT : Nouvelle Revue Théologique, Leuven.
OGE : Ons geestelijk erf, Tielt.
OGL : Ons geestelijk leven, Stein.
RAM : Revue d'ascèse et mystique, Toulouse.
Rec : Recueil Lucien Cerfaux II, Gembloux, 1954.
REspir : Revista de Espiritualidad, San Sebastian (1-5); daarna: Madrid.
RTh : Revue thomiste, Parijs.
ST : Summa Theologiae van Thomas van Aquino.
TGL : Tijdschrift voor geestelijk leven, Antwerpen-'s-Gravenhage.
Ver : Quaestiones disputatae de veritate van Thomas van Aquino.
VSpir(s) : La vie spirituelle (supplément), Maximin, Parijs.
WKTh : Jaarboek Werkgenootschap R. K. Theologen, Hilversum.
ZAM : Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck.

LIJST VAN GERAADPLEEGDE WERKEN

(Werken die slechts een enkele maal werden geraadpleegd
zijn volledig geciteerd in de voetnoten)

I.- KRITISCHE UITGAVEN VAN SINT-JANS WERKEN

1. *Opera omnia*:

SILVERIO DE SANTA TERESA O.C.D., *Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Editadas y anotadas*, 5 delen, Burgos, 1929-1931.

Vida y obras de San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia universal. Biografía inédita del santo por el R.P. Crisógono de Jesús O.C.D.- Prólogo general, presentación de las obras, introducciones a las mismas, revisión del texto según los manuscritos más autorizados, notas e índices del R.P. Lucinio del SS. Sacramento O.C.D.- Presentación de la biografía, revisión del texto póstumo del padre Crisógono y notas críticas por el R.P. Matias del Niño Jesús O.C.D., Madrid, 1955, 3°. Verder geciteerd als: CRISÓGONO, *Vida y obras*.

2. *Afzonderlijke werken*:

BARUZI, Jean, *Aphorismes de Saint Jean de la Croix. Texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe, et précédé d'une introduction*, Bordeaux, 1924.

CHEVALLIER, Dom Ph., O.S.B., *Le Cantique spirituel. Notes historiques. Texte critique. Version française*, Parijs-Brugge, 1930.

CHEVALLIER, Dom Ph., O.S.B., *Le texte définitif du Cantique spirituel*, Solesmes, 1951.

II.- WERKEN OVER SINT-JAN VAN HET KRUIS

- ALLISON PEERS, E., *A handbook to the life and times of St. Teresa and St. John of the Cross*, Londen, 1954.
- ALLISON PEERS, E., *The complete works of saint John of the Cross, doctor of the Church*, 3 delen, Londen, 1953, 4°.
- ALONSO, D., *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid, 1942.
- AMATUS A S. FAMILIA, O.C.D., *De betekenis van het geloof bij de H. Joannes van het Kruis*, BFNJ, 1952 (13), afl. 2, blz. 117-139.
- BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Parijs, 1931.
- BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix*, in: M. GORCE et R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, dl. IV, blz. 185-218 en 515-522, Parijs, 1947.
- BATAILLON, M., *Sur la genèse poétique du Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix*, in: *Estudios de filología e historia literaria*, Bogotá, 1950, blz. 251-263.
- BATAILLON, M., *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Parijs, 1937.
- BENEDICTA A CRUCE, O.C.D., zie: STEIN, E.
- BESSE, Ludovic de, O.F.M. Cap., *Eclaircissements sur les œuvres mystiques de Saint Jean de la Croix*, Parijs, 1893.
- BLANCHARD, P., *Le Christ-Jésus dans la spiritualité de saint Jean de la Croix*, in: *VSpir*, maart 1945, blz. 138-143.
- BOUYER, L., *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, in: *VSpir(s)*, mei 1949, blz. 3-24.
- BROUWER, J., *De achtergrond der Spaanse mystiek*, Zutphen, 1935.
- BRUNNER, E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, 1922 en 1928, 2°.
- BRUNO DE JÉSUS-MARIE, O.C.D., *Saint Jean de la Croix, Préface de Jacques Maritain*, Parijs, 1932.
- CABASUT, A., O.S.B., *L'impeccabilité dans l'état d'union transformante, d'après Saint Jean de la Croix*, in: *VSpir(s)*, 1930, blz. 57-75.
- CALABER (Abbé), *La terminologie de Saint Jean de la Croix dans la 'Montée du Carmel' et la 'Nuit obscure'*, Parijs, 1904.
- CERFAUX, L., *La mystique Paulinienne*, in: *Vspir(s)*, nov. 1952, blz. 413-425.
- CERFAUX, L., *L'Apôtre en présence de Dieu. Essai sur la vie d'oraison de saint Paul*, in: *Rec*, II, blz. 469-481.

- CHANDEBOIS, H., *Lexique, grammaire et style chez St. Jean de la Croix*, in ECarm, 1949 (3), blz. 543-547.
- CHEVALLIER, Ph., o.s.b., *Le message de saint Jean de la Croix*, in AnTh, 1944, 1, blz. 68-76.
- CHEVALLIER, Ph., o.s.b., *La pauvreté de l'âme qui chante le 'Cantique spirituel'*, in: EC, 1939, 1, blz. 226-247.
- CLAUDIO DE JESÚS, o.c.d., *Concepto de la vida espiritual, perfección cristiana y sus estados según San Juan de la Cruz*, in: MC, 1942 (43), blz. 355-380.
- CORTE, M. de, *L'expérience mystique chez Plotin et Saint Jean de la Croix*, in: EC, 1935, 2, blz. 164-215.
- CORTS GRAU, J., *San Juan de la Cruz y la personalidad humana*, in: Esc, 1942 (25), blz. 187-203.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, o.c.d., *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, 2 dln., Madrid-Avila, 1929.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, o.c.d., *San Juan de la Cruz, el hombre, el doctor, el poeta*, Barcelona, 1935.
- DELACROIX, H., *Etudes d'Histoire et de Psychologie du mysticisme*, Parijs, 1908, blz. 248-262.
- EFREN DE LA MADRE DE DIOS, o.c.d., *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza, 1947.
- ELORDUY, E., s.j., *El concepto de teología mística en San Juan de la Cruz*, in: Manresa, 1942 (14), blz. 226-246.
- ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, o.c.d., *Jan van Ruusbroec como fuente posible de San Juan de la Cruz*, in: REsp, 1950 (9), blz. 288-309 en 422-442.
- FRANÇOIS DE SAINTE MARIE, o.c.d., *Initiation à saint Jean de la Croix*, Parijs, 1946, 2^o.
- FROST, B., o.s.b., *Saint John of the Cross. An introduction to his philosophy, theology and spirituality*, Londen, 1937.
- GABRIEL DE SAINTE MARIE MADELEINE, o.c.d., *Le problème de la contemplation unitive*, in: ECarm, 1947 (1), blz. 5-53 en 145-277.
- *Visions et vie mystique*, Parijs, 1955.
- *La contemplation acquise*, Parijs, 1949.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., o.p., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas et S. Jean de la Croix*, Saint-Maximin, 1924.
- GILSON, E., *Théologie et histoire de la spiritualité*, Parijs, 1943.
- GROULT, P., *Saint Jean de la Croix. Docteur de l'Eglise. Sa doctrine mystique*, in: NRTh, 1927 (59), blz. 561-591.

- HAPIG, B., *Die Theologie der Mystik nach dem H. Joannes vom Kreuz*, in: Sch, 1938 (12), blz. 481-497.
- HATZFELD, H., *Mysteriennähe und Mysterienferne. S. Juan de la Cruz und Malón de Chaide*, in: *Vom christlichen Mysticism*, Düsseldorf, 1951, blz. 303-314.
- HERNÁNDEZ, E., S.J., *La contemplación adquirida según S. Juan de la Cruz*, in: Manresa, 1942 (14), blz. 202-225 en 1947 (21), blz. 97-121.
- HUMANUS, *Het kruis van het geloof*, in: Kult, 1954, blz. 163-173.
- HUYBEN, J., O.S.B., *Ruybroeck et Saint Jean de la Croix*, in: EC, 1932, 2, blz. 232-247.
- JUAN DE JESÚS-MARÍA, O.C.D., *El díptico Subida-Noche*, in: *Sanjuanística*, blz. 27-83.
- „*Le amaré tanto como es amada*”. *Estudio positivo sobre la „igualdad de amor” del alma con Dios, en las obras de San Juan de la Cruz*, in: ECarm, 1955 (6), blz. 3-103.
- KRYNEN, J., *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVII^e siècle*, Salamanca, 1948.
- LABOURDETTE, M., O.P., *La foi théologique et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*, in: RTh, 1936 (19), blz. 593-629; (20), blz. 16-57 en 276-285.
- LEBRETON, J., *La nuit obscure d'après Saint Jean de la Croix. Les sources et le caractère de sa doctrine*, in: RAM, 1928 (9), blz. 3-24.
- LLORCA, E., S.J., *Die Spanische Inquisition und die Alumbrados, 1509-1667*, Berlijn-Bonn, 1934.
- LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, O.C.D., *A la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit*, in: EC, 1939 (23,2), blz. 254-281.
- *Notre Sauveur. Etude sur la Christologie de saint Jean de la Croix*, in: Le Carmel, 1943, blz. 110-116.
- *Transcendance et immanence d'après Saint Jean de la Croix*, in: EC, 1947, blz. 265-289.
- LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, O.C.D., *La doctrina del Cuerpo Místico en San Juan de la Cruz*, in: REsp, 1944 (2), blz. 181-211; 1945 (4), blz. 77-104 en 251-275.
- LUIS DE SAN JOSÉ, O.C.D., *Concordancias de las obras y escritos de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1948.
- MAGER, A., O.S.B., *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Graz, (1948).
- *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934.
- MARÉCHAL, J., S.J., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 dln., Brussel, 1938, 2^o en 1937.

- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Parijs, 1932.
- McMAHON, J., M.S.C., *The divine union in the Subida del Monte Carmelo and the Noche oscura of saint John of the Cross*, Washington, (1947).
- MESNARD, P., *La place de Saint Jean de la Croix dans la tradition mystique*, in: Bull. de l'Enseignement public de Maroc, 1942, blz. 191-233.
- MILNER, M., *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix*, Parijs, 1951.
- MOUROUX, J., *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Parijs, 1954, 2°.
- *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Parijs, 1952.
- NICOLAUS A JESU-MARIA, O.C.D., *Phrasium mysticae theologiae Ven. P. F. Joannis a Cruce elucidatio*, Alcalá, 1631.
- ORSI, E. d', *Estilo del pensamiento de san Juan de la Cruz*, in: REsp, 1942 (1), blz. 241-254.
- OTTO, R., *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926.
- PALIARD, J., *Saint Jean de la Croix et la pensée contemporaine*, Tarascon, 1942.
- PETERS, J., O.C.D., *Geloof bij Sint Jan van het Kruis*, in: WKTh, 1955, blz. 17-34.
- PFANDL, L., *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1942, 2°.
- PIERLUIGI DI S. CRISTINA, O.C.D., *Il ritorno alla giustizia originale*, in: Sanjuanistica, blz. 227-255.
- PONCE DE LEÓN, B., O.E.S.A., *Respuesta a las notas y objeciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro de fray Juan de la Cruz por los Calificadores del Santo Oficio*, Madrid, 1622.
- POULAIN, A., *La mystique de saint Jean de la Croix*, Parijs, 1861.
- POULAIN, A., S.J., *L'oraison de simplicité. La première nuit de St. Jean de la Croix*, Parijs, 1906.
- PRZYWARA, E., S.J., *Ringel der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, dl. II, IV, 5: *Mystik und Distanz*, Augsburg, 1929.
- QUIROGA, JOSEPH A JESU-MARIA, O.C.D., *Una defensa brevisima de la doctrina de Santa Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz*, Madrid, Bibl. Nac. ms 8273.
- REYSPENS, L., *Ruusbroec en Juan de la Cruz. Hun overeenstemming omtrent het toppunt der beschouwing*, in: OGE, 1931 (5), blz. 143-185.

- Sanjuanistica. Studia a professoribus facultatis theologiae Ordinis Carmelitarum discalceatorum edita*, Rome, 1946.
- SANSON, H., *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Parijs, 1953.
- SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, O.C.D., *La doctrina de la gracia como fundamento teológico de la doctrine sanjuanística*, in: MC, 1942 (43), blz. 521-541.
- SOBRINO, J. A. de, S.J., *Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra*, Madrid, 1950.
- STEIN, E., O.C.D., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Leuven-Freiburg, 1950.
- *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Leuven, 1950.
- STOLZ, A., O.S.B., *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936.
- SUMNER, M. O., *St. John of the Cross and modern psychology*, Londen, 1948.
- TONQUÉDEC, J. de, S.J., *De la certitude dans les états mystiques*, in: NRTh, 1953 (75), blz. 399-404.
- TRUHLAR, K., S.J., *Die mystische Vereinigung der Substanz der Seele*, in: Greg, 1949 (20), blz. 562-573.
- *De experientia mystica*, Rome, 1951.
- *La lumière de la contemplation dans la nuit mystique*, in: NRTh, 1949 (71), blz. 1063-1071.
- URBINA, F., *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1956.
- VANDENBROUCKE, Fr., O.S.B., *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in: NRTh, 1950 (72), blz. 372-389.
- VILNET, J., *Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix*, EC, Parijs, 1949.
- VOSSLER, K., *La poesía de la soledad en España*, Buenos Aires, 1946, blz. 247-254.
- WAACH, H., *Johannes vom Kreuz*, München, 1954.
- WALTHER, G., *Phänomenologie der Mystik*, Olten en Freiburg, 1955.
- WESSELY, Fr., *Das Ziel des Lebens nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila*, in: Jahrbuch für mystische Theologie, 1955 (1), blz. 115-179.
- WINKLHOFER, A., *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Freiburg i. Br., 1936.
- WOJTYLA, K., *Quaestio de fide apud S. Joannem a Cruce*, in: *Collectanea theologica*, 1950 (21), blz. 418-468.

INLEIDING

I.- ALGEMENE ORIËNTATIE

1. *Actualiteit van het onderwerp.*

Zowel de psycholoog als de filosoof en theoloog blijken tegenwoordig ten zeerste belang te stellen in het verschijnsel *geloof*. Wees een zuiver rationalistisch geïntendeerde periode het geloof af als een te naïeve houding die de mens beroofde van zijn menselijke waardigheid, die hem hinderde in zijn groei naar volledige, menselijke ontplooiing en hem stempelde tot een bepaald soort psychopaat, die onbewuste zielsconflicten projecteerde in hetgeen hij hield voor een van hogerhand geopenbaarde godsdienst, tegenwoordig weet zowel de psycholoog als de filosoof waardering te schenken aan datgene wat men pleegt onder te brengen onder de nog al brede noemer van 'geloof'. Werd ongelooft kort geleden nog vrij algemeen beschouwd als een bevrijding, thans wekt het enigszins verwondering als men bij Dr. H. C. Rümke leest: „In het volgende zal ik uiteenzetten, dat naar mijn mening 'geloof' iets is, dat ons in onze ontwikkeling en rijping begeleidt, dat de vormen, waarin geloof doorleefd wordt, een ontwikkeling doormaken. Dit leidt tot de volgende stelling: *On-geloof is een ontwikkelingsstoornis*”¹. Dit standpunt staat lijnrecht tegenover het rationalistische.

Het is duidelijk, dat hetgeen hier met 'geloof' wordt aangeduid, veel ruimer is dan wat een theoloog verstaat onder geloof. Dat neemt echter niet weg, dat door een dergelijke opvatting een sfeer geschapen wordt, waarin kan gesproken worden over geloof in verband met menselijke ontwikkeling en onvolmaaktheid. En dat is winst! Wij menen dan ook een verwante belangstelling te beluisteren als Rümke zegt: „Dat het dus zeer moeilijk moet zijn het zover te brengen, zover te rijpen, dat de geloofswaarden, de gehoorzaamheid aan Gods eis, de overgave aan God de blijvend dirigerende principes

¹ Dr. H. C. RÜMKE, *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, Amsterdam, 1953, 4°, blz. 12.

in ons leven zijn, is duidelijk. Ik meen, dat deze staat van godsdienstig leven slechts aan zeer enkelen gegeven is. Ik geloof, dat er geen twijfel aan mogelijk is, dat degeen, die dit werkelijk heeft bereikt, een hoger ontplooiende mens is dan het grootste genie, dat dit niet heeft bereikt. Het is trouwens een simpel feit uit de ervaring, dat men niet kan nalaten een mens, die zo leeft, groot te noemen. Bij mensen, die dit kunnen, heb ik ook steeds een zeer heldere intelligentie aangetroffen. Deze mensen mogen eenvoudig zijn, eventueel weinig weten, voor mijn gevoel is diep en echt geloofsleven een aanwijzing van intelligentie. Zouden domme mensen dan niet eerlijk gelovig kunnen zijn? Hierop moet het antwoord luiden: voor zover zij echt gelovig zijn, komen zij boven hun domheid uit"². Rümke wijst hier dus op een verband tussen geloof en menselijke volmaaktheid. Schijnbaar is deze bewering nog ver verwijderd van de onze: dat er ook een verband bestaat tussen geloof en mystiek. Als wij er echter toe kunnen komen aan te tonen dat mystiek niet vreemd is aan christelijke volmaaktheid en bovennatuurlijke volwassenheid dan is het duidelijk dat de vaststelling van Rümke een bruikbare voorbereiding vormt voor het ontwikkelen van deze gedachte.

Ook bij hedendaagse filosofen als Karl Jaspers en Gabriël Marcel ontdekken wij bij hun poging om de laatste zin van het bestaan te ontdekken, een waardering voor het geloof, die men tevergeefs zou zoeken bij wijsgeren die een halve eeuw geleden leefden³.

Het gaat natuurlijk niet op dit alles zonder enige precisering aan te halen als een waardering van het christelijke of het katholieke geloof. Toch zal ook de theoloog de invloed ondergaan van een dergelijke gewijzigde situatie in het denken over de mens. Zijn voornaamste zorg zal er niet in bestaan het geloof vrij te pleiten van absurditeit. Ook hij zal zijn aandacht vestigen op het persoon-vormende aspect van het geloof. Vanzelfsprekend kan dit niet zo worden verstaan als zou het geloof een *eis* zijn van de menselijke natuur. Tenminste niet in deze zin dat deze gave-om-niet, die het geloof is, kan worden afgedwongen van God, omdat anders de menselijke persoonlijkheid niet die ontwikkeling zou bereiken die als natuur-eis in de mens ligt. Door een dergelijke opvatting zou hij immers het genade-karakter van het geloof aantasten. Maar waar de genade de natuur tot meer volmaking brengt, zal de theoloog ook belangstelling hebben voor de vervolmaking van de menselijke persoonlijkheid.

² T.a.p., blz. 101.

³ A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Leuven, 1952, 2°, blz. 84-90.

Hij zal onder heiligheid en christelijke volmaaktheid mede verstaan de persoonlijke toe-eigening en assimilering van het heil, welke wij als een zekere 'geestelijke' volwassenheid mogen aanduiden. Paulus wil, dat zijn gelovigen 'geen onmondige kinderen meer zijn, die heen en weer worden geslingerd en voortgedreven door elke windvlaag'. Hij ziet hen 'opgroeien' tot volwassenheid, 'tot de maat toe van de volheid van de gestalte van Christus', doordat zij in geloof en in liefde 'geworteld en gegrondvest staan' (Ef. 4, 13; 3, 14). Dat wil niet zeggen dat de theoloog menselijke volwassenheid en christelijke heiligheid vereenzelvigt, maar hij heeft oor en oog voor de verwevenheid van beide; noch minder dat hij psychische uitgroei als voorwaarde beschouwt voor de roeping tot het geloof, dat de benedenbouw eigenlijk in al zijn grondtrekken af moet zijn, wil er sprake zijn van een opbouw van genade-leven. Neen, Gods genade heeft de prioriteit; Zijn Woord is niet gebonden. Geloven is echter niet een statisch gegeven maar een persoonlijk geestelijk leven. Het is niet alleen een doctrinaire bevestiging van een reeks geloofswaarheden, ergens in een geïsoleerd compartiment van de geest, maar het binnentreden van een nieuwe dimensie, die een eenheid vormt met heel ons geestesleven, met heel onze persoon. Waar het geloof groeit zal de 'psychische mens' ook groeien tot de 'geestelijke mens' (I Kor. 2, 14 vv), al valt heiligheid niet samen met gezondheid en al zal er soms een spanning blijven tussen geloven en psychische hygiëne, die tot de ergernis van het geloof zal blijven behoren. Dat het geloof groeit, zowel in iedere gelovige afzonderlijk als in de gemeenschap van die gelovigen welke de Kerk vormen, is voor de theoloog een vaststaand feit, waarvoor hij steunt op Gods Woord⁴.

Zich bezinnend op de manier van dit groeien, zal de theoloog een tweevoudige mogelijkheid aanduiden⁵: als formele akte van het verstand zal het geloof zich ontwikkelen op menselijke wijze, *per perfectum usum rationis* — door een volmaakt gebruik van de rede; maar bovendien kan het groeien op goddelijke wijze *per connaturalitatem* — door beter afgestemd te zijn op zijn voorwerp, door harmonie met het geloofs-object. Deze laatste wijze veronderstelt een

⁴ Schriftuur-elementen die spreken over een groei van het geloof zijn o.a. Ef. 1,16 vv.; Ef. 3,17-18 waar de liefde wordt aangegeven als oorzaak van diepere kennis. Vlg. Ef. 4,15; Kol. 2,2; Fil. 1,19. Ef. 1,17 en 2 Kor. 4,6 geven ook reeds een experimenteel uitwetsel aan. Als voorwerp van deze diepere kennis geeft Kol. 2,2 het mysterie van Christus. Vgl. Al. JANSSENS, C.I.C.M., *Het geloof*, Antwerpen, 1941, blz. 13-16. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Leuven, 1945, blz. 2-12.

⁵ S. Th., 2-a 2-ae, 45,2 en 1,2.

zeker contact met het voorwerp van ons geloof, een persoonlijke ervaring van de zich mededelende God.

R. Aubert wijst in zijn *Le problème de l'acte de Foi* erop, dat bij de theologische uitwerking van wat geloof en geloven eigenlijk is, vaak eenzijdig de nadruk wordt gelegd òfwel op geloof en geloven als eensgezind zijn, instemmen met een getuigenis van God (ab Eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturalis rationis lumine perspectam, sed propter AUCTORITATEM IPSIUS DEI REVELANTIS), òfwel op geloof en geloven als een bovennatuurlijke ERVARING. Het gaat er niet om te opteren voor een van deze beide beschouwingswijzen. Beide zijn noodzakelijk en vullen elkander aan. Het aanvaarden van waarheden omdat God ze heeft geopenbaard èn de ervaring dat deze openbaring een werkelijkheid is, die de verlost mens een voorsmaak geeft van de uiteindelijke voltooiing, sluiten elkander niet uit, maar vormen één geheel.

Waar echter de aandacht gescherpt is op het ervaringsmoment in de geloofshouding, ligt het voor de hand dat men zich gaat afvragen of datgene wat men mystieke begenadiging, geestelijk huwelijk, contemplatie, mystieke vereniging noemt, wellicht in het normale verlengde ligt van dit geloof. „Nooit had men helemaal vergeten dat zich een dergelijk ervarings-moment bevond in het geloof, omdat sinds Sint-Jan van het Kruis talrijke theologen in de mystieke contemplatie een, zij het niet algemene, dan toch wel normale uitbloei zagen van de goddelijke deugd van geloof. Waarom, zo vragen deze theologen, zou de geloofsgenade niet aan alle gelovigen in beperkte mate iets meedelen van wat in de mystieke toestanden in overvloed geschonken wordt aan sommige bevoorrechten ?”⁶.

Een niet-katholiek als de Franse filosoof H. Bergson vindt dit laatste vanzelfsprekend. Gefraspeerd als hij is door de grote katholieke mystieken, waaronder Sint-Jan van het Kruis en Theresia, vraagt hij zich af hoe het mogelijk is dat hij, en (met hem) vele anderen, wordt getroffen door het getuigenis van deze mystieken. „Hoe kunnen hun geschriften bij ons iets los slaan waarvan wij te voren zelfs het bestaan niet hadden vermoed ?”. Hij weet er geen ander antwoord op dan dat in ieder mens aanwezig moet zijn wat bij de mysticus tot volle uitbloei kwam⁷.

Ook een hedendaags theoloog als Jean Mouroux raakt dit thema weer aan. Onder uitdrukkelijke verwijzing naar Sint-Jan van het

⁶ R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Leuven, 1945, blz. 710.

⁷ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Parijs, 1932, blz. 29-30 en 101.

Kruis komt hij in zijn tamelijk schetsmatig geschreven werkje over het geloof als persoonlijke verhouding, tot de conclusie: de mystiek vormt het toppunt van het geloof. Er is een organisch verband tussen beide. Dit toppunt wordt bereikt doordat het geloof onder inwerking van de heilige Geest steeds persoonlijker wordt. Maar tevens werkt dit geloven persoon-vormend in deze zin, dat de gelovige pas dan een volledige, volgroeide christelijke persoonlijkheid is, als hij het toppunt van deze geloofs-houding heeft bereikt. Dan pas is hij geestelijk volwassen omdat hij dan pas volledig beeld is van de goddelijke Personen: „menselijke persoon, volmaakt geworden door zijn gemeenschap met de goddelijke Personen door middel van het geloof”⁸.

Uit deze enkele aanhalingen blijkt reeds voldoende dat de verhouding: geloof-mystiek, actueel is. Is deze belangstelling volkomen nieuw? Weet de theologische traditie niet van een dergelijk probleem?

Reeds een oppervlakkige kennismaking met de Spaanse kerkleraar der contra-reformatie, de theoloog der mystiek, Sint-Jan van het Kruis (1542-1591), wekt de indruk dat het geloof in verband met de mystiek een centrale plaats inneemt in zijn werken. Juist omdat hij kerkleraar is en zijn leer dus geacht kan worden het gevoelen van de Kerk in deze kwestie te vertolken, leek het nuttig in een speciale studie Sint-Jans leer naar voren te brengen over wat Chenu noemt „het in elkander zijn, in onze daad van theologaal geloven, van mystieke waarneming der goddelijke werkelijkheid en het instemmen met een menselijke propositie”⁹. Deze studie bracht ons weldra tot de overtuiging dat de verhouding: geloof-mystiek een rijkere traditie heeft in de spirituele theologie dan wij aanvankelijk vermoedden. Bovendien bleek de bestudering van het geloof in Sint-Jans werken ook een nieuw licht te werpen op zijn ascese, die bij een eerste lezing nog al hard en onmenselijk aandoet, maar in werkelijkheid totaal ondergeschikt is aan de vorming van de nieuwe mens 'die naar Jesus-Christus is geschapen'. Ook dit leek ons van belang in een tijd waarin het bestaan van iedere ascese bedreigd lijkt door een spiritualiteit van de Menswording, die men poogt te stellen als pendant van de zgn. overwonnen spiritualiteit van de Verlossing: „de moderne mens voelt zich niet langer meer boeteling maar koning

⁸ J. MOURoux, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Parijs, (1948), blz. 84-86.

⁹ M. D. CHENU, O.P., *Position de la Théologie*, Revue des Sciences Ph. et Th., 24 (1935), blz. 238.

van de schepping; geen versterving meer, maar affirmatie van het leven". De gedachte van Sint-Jan van het Kruis, dat de consequente affirmatie van het leven uit het geloof noodzakelijk versterving met zich meebrengt, kan ons hier bewaren voor éézijdigheid. De nacht van de zinnen en de nacht van het geloof vormen geen ascese-techniek die de mens zelf hanteert, maar zijn toestanden die noodzakelijk te voorschijn worden geroepen door het consequent beleefde geloof. Daardoor worden zij kruisigend en dus verlossend.

De actualiteit van het onderwerp op theoretisch en praktisch terrein lijkt mij hiermee voldoende aangegeven.

2. De werken van Joannes van het Kruis.

Om echter de authentieke draagkracht van Sint-Jans leer over de verhouding *geloof-mystiek* op een verantwoorde wijze af te meten, dienen wij uit te gaan van de teksten zelf die de kerkleeraren ons heeft nagelaten. Hier doet zich echter een eerste moeilijkheid voor. De teksten van onze auteur zijn namelijk niet tot ons gekomen in hun oorspronkelijke redactie. Op een onbeduidende uitzondering na zijn alle autografen verdwenen¹⁰. In zijn eigen handschrift bestaan alleen een paar bladzijden van zijn *Spreuken* (*Avisos*), enige *Brieven* en een of twee documenten, die hij schreef, toen hij Vicaris-Prvinciaal van zijn orde was in Andaluzië. Wel bezitten wij een kopie van de *Geestelijke Liefdezing* (*Cántico Espiritual*), de codex van San Lúcar de Barrameda, die door Sint-Jan van het Kruis eigenhandig werd verbeterd en als zodanig wel de waarde bezit van een autograaf. Hoewel de traditie spreekt over verscheiden handschriften van Sint-Jan van het Kruis, bedoelt zij daarmee „afschriften". In de zeventiende en ook nog in de achttiende eeuw had men de gewoonte ieder oud handschrift te bestempelen als autograaf.

Gedurende het leven van Sint-Jan van het Kruis verscheen geen enkel van zijn werken in druk. De geschreven tekst werd doorgegeven en door de personen die er belang in stelden en de waarde ervan inzagen gekopieerd.

¹⁰ In 1947 werd nog een autograaf van Sint-Jan van het Kruis ontdekt te Bilbao. Vgl. P. EDUARDO, O.C.D., *Un nuevo autógrafo de San Juan de la Cruz*, Vitoria, 1948 (facsimile). Het betreft hier echter geen eigen werk van de kerkleeraren doch slechts een afschrift van een ander werk. In 1950 werden nog twee brieven ontdekt eveneens in autograaf. Vgl. J. A. de SOBRINO, S. J., *Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra*, Madrid, 1950. Nederlandse vertaling in *Carmel*, 4 (1951-'52) blz. 262-265.

Vijfentwintig jaar na de dood van de kerkleraar bemerken wij pas enig initiatief voor de publikatie van zijn werken. Niet zijn medebroeders, maar buitenstaanders stelden alles in het werk om de manuscripten te verzamelen en zo tot een verantwoorde tekst te komen. Voor de Oversten van de Spaanse Congregatie van de Onge-schoeide Karmelieten was dit initiatief een aansporing een authentieke editie te bezorgen van de nagelaten werken van hun geestelijke vader. In 1601 werd door hen daartoe opdracht gegeven. In 1618 verscheen de eerste editie. Zeker is, dat in die tussentijd van zeventien jaar, een en ander uit de oorspronkelijke tekst is verdwenen. Andere stukken werden eraan toegevoegd. Ook in de uitgave van 1618 zelf veroorloofde men zich nog grote vrijheden met de tekst. Zo liet men het *Cántico Espiritual* helemaal weg. Ook in de overige werken werd veel weggelaten of geïnterpolceerd in een zin die niet die van Sint-Jan van het Kruis was.

Bovendien speelde de vrees voor de Inquisitie een niet te onderschatten rol bij het voorbereiden van deze eerste editie. Reeds gedurende zijn leven werd Sint-Jan van het Kruis driemaal gedagvaard voor de Inquisitie, successievelijk te Sevilla, Toledo en Valladolid. Hij werd door de Inquisitie verdacht van illuminisme, en aangezien als een aanhanger van de quiëtistische ideeën der Alumbrados. Tot een veroordeling is het echter nooit gekomen¹¹. Dientengevolge werd veel van zijn werk verbrand. Bijna al zijn brieven gingen aldus verloren.

Men heeft het wel eens laten voorkomen dat de kerkleraar dit eigenaardig verdwijnen van zijn handschriften zelf in de hand zou hebben gewerkt uit een verlangen naar onthechting. Veeleer echter zullen de langdurige verdachtmaking en de onophoudelijke tegenwerking de naaste oorzaken zijn geweest van deze betreurenswaardige vernietiging¹². Trouwens deze angst voor veroordeling door de Inquisitie is ook voor een groot deel debet aan het lange uitblijven van de eerste editie van zijn werken, ondanks de talrijke verzoeken, protesten en zelfs dreigementen van vooraanstaande leken die zijn werk graag zagen gedrukt¹³.

In navolging van de Benedictijnen van St.-Maur en volgens hun

¹¹ LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición*, hfdst. XXX, geciteerd in: P. SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, dl. V, *San Juan de la Cruz*, Burgos, 1939, blz. 140-141.

¹² P. LOUIS DE LA TRINITÉ, O.C.D., in *Etudes Carmélitaines*, Oct. 1931, blz. 26 en 27.

¹³ P. SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Obras de San Juan de la Cruz, edición crítica*, Burgos, 1929, dl. I, *Preliminares*, blz. XLVII-XLVIII.

kritische methode hebben P. Andrés de la Encarnación o.c.d. en P. Manuel de Santa María o.c.d. (1724-1792) veertig jaar lang gewerkt om de oorspronkelijke tekst van Sint-Jans werken te reconstrueren. De uitgaven die toen in omloop waren gaven beslist niet meer de gedachtengang van de kerkleraar weer. Met veel acuratesse en vlijt verzamelden zij alle handschriften die zij konden vinden. Zodoende legden zij een hechte basis voor een werkelijk kritische uitgave. Toch zouden zij zelf niet meer de vrucht van hun arbeid zien. Het resultaat van hun werk bezitten wij echter in de kritische uitgave van Gerardo¹⁴. De uitgave van Silverio in 1929 betekende weer een aanmerkelijke verbetering van de oorspronkelijke tekst¹⁵. Dom Ph. Chevallier bezorgde naderhand nog een afzonderlijke kritische editie van het *Cántico Espiritual*; Jean Baruzi deed hetzelfde voor de *Avisos y Consejos*¹⁶.

Nu wij de kritische stand van de tekst van Sint-Jans werken hebben aangegeven, willen wij overgaan tot een korte karakteristiek van de werken zelf. Twee van zijn vier grote werken, *De Bestijging van de Berg Karmel* en *De Donkere Nacht*, zijn onvolledig. Baruzi meent dat deze werken wel door Sint-Jan van het Kruis zijn voltooid, maar dat de laatste gedeelten naderhand door hem zelf zouden zijn vernietigd. Volgens het schema dat Sint-Jan in het begin van deze werken schetst zouden deze verdwenen laatste gedeelten moc-

¹⁴ P. GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, o.c.d., *Obras del místico doctor San Juan de la Cruz — edición crítica*, Toledo, 1912-1914, 3 delen.

¹⁵ P. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de San Juan de la Cruz — edición crítica*, Burgos, 1929, 5 dln., nummers 10-14 van de *Biblioteca Mística Carmelitana* (B.M.C.). Tenzij anders vermeld maken we voor onze studie gebruik van deze tekst. In de verwijzingen gebruiken wij de volgende afkortingen: BC: *Bestijging van de Berg Karmel*; DN: *Donkere Nacht*; GL: *Geestelijke Liefde-zang*; LL: *Levende Liefdevlam*. Voor BC en DN geeft het eerste cijfer het boek aan; het tweede het hoofdstuk; het derde verwijst naar het nummer in het hfdst. Voor GL en LL verwijst het eerste cijfer naar de strofe; het tweede naar het margenummer. Voor de vertaling bedienen we ons van een eigen Nederlandse vertaling.

¹⁶ Dom Ph. CHEVALLIER, o.s.b., *Le cantique spirituel de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise. Notes historiques, texte critique, version française*, Brugge, 1930. Ter controle van enkele dubieuze teksten van BC mochten wij in Solesmes gebruik maken van een persklare kopie van een nieuwe kritische editie van BC. Eenzelfde kritische uitgave wordt in het vooruitzicht gesteld voor DN, vgl. *Année Théol.*, 1944, fasc. 1, blz. 68, nota 1. Voor de kleinere werken van de kerkleraar maakten we nog gebruik van: Dom Ph. CHEVALLIER, MOINE DE SOLESMES, *Les Avis, Sentences et Maximes de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise*, Brugge, 1933 — en van: Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix, Les Aphorismes, texte et traduction*, Parijs, 1924.

ten handelen over de vereniging van de ziel met God. Nu meent Baruzi dat dit thema te veel voet hebben gegeven aan de Inquisitie die Sint-Jan toch al verdacht van illuminisme; daarom zou hij het bij nader inzien maar beter hebben geoordeeld deze stukken te vernietigen. Er is echter geen enkele aanwijzing van externe kritiek, die aanleiding geeft tot deze theorie.

De meest voor de hand liggende en bovendien de meest waarschijnlijke veronderstelling is, dat de genoemde handschriften nooit als afzonderlijke boeken zijn voltooid. Niet onwaarschijnlijk vormen *Bestijging* en *Nacht* slechts één werk. Zoals zij nu voor ons liggen vullen zij elkaar aan en verwerkelijken samen het programma, dat de heilige in het begin van de *Bestijging* voor ogen stond.

Overigens schijnt Sint-Jan van het Kruis al heel weinig belang te hechten aan zijn verdeling in boeken en hoofdstukken. Ook als hij eenmaal een verdeling heeft aangenomen, laat hij ze naderhand toch weer gemakkelijk varen. Graag laat hij zich verleiden tot uitweidingen. Een enkel voorbeeld! In het eerste hoofdstuk van de *Bestijging* is het al duidelijk dat hij *boek* (libro) en *deel* (parte) door elkaar gebruikt, hoewel hij telkens hetzelfde ermee bedoelt: „De eerste nacht of loutering heeft betrekking, zo schrijft hij, op de ziel voor zover deze zintuiglijk is. Van haar is er sprake in de aangehaalde strofe”. Bedoeld is de eerste strofe van het gedicht, waarop de hele *Bestijging* een commentaar is. „In het eerste deel van dit *boek* zal over haar worden gesproken. De tweede nacht of loutering heeft betrekking”, zo gaat hij verder, „op de ziel voor zover deze geestelijk is. Van haar is er sprake in de tweede strofe. Ook over deze geestelijke loutering zullen wij spreken en wel in het tweede en derde *deel* voor zover deze loutering actief is; in het vierde *deel* voor zover deze loutering passief is”.

De bedoeling van de schrijver is wel duidelijk: er is een loutering van de ziel voorzover deze zintuiglijk is en er is een loutering van de ziel voor zover deze geestelijk is. Ieder van deze beide louteringen kan actief of passief zijn. Maar als wij de tekst zelf lezen, merken wij op dat van deze voorop gezette verdeling niet veel terecht is gekomen. De auteur schijnt te veel te vertrouwen op zijn geheugen, zodat hij zijn oorspronkelijke indeling niet trouw blijft. In het negende hoofdstuk van het tweede boek van de *Bestijging* b.v. noemt hij het vierde boek het derde. Dat zou nog een *lapsus calami* kunnen zijn. Maar bovendien wijdt hij in feite, in tegenstelling met de door hem zelf gesuggereerde logische verdeling, twee delen aan de actieve loutering van de ziel voor zover deze geest is: één deel aan de loutering van het verstand en één deel aan de loutering van het geheugen

en de wil. In de *Donkere Nacht*, waar men zou verwachten, vanwege de eenmaal aangenomen indeling, dat hij één deel (of boek) zal besteden voor de passieve zuivering van de ziel voor zover deze zinniglijk is en een ander voor de behandeling van de passieve loutering van de ziel voor zover deze geestelijk is, bespreekt hij beide aspecten samen in één deel: het vierde.

In de *Bestijging* verdeelt hij de inhoud van ieder boek in hoofdstukken; in de *Donkere Nacht* verdeelt hij ieder boek in paragrafen. De indeling is bovendien zeer onregelmatig en ongelijk, tenminste in de kopieën die tot ons zijn gekomen. Ook de rangschikking zelf is niet erg overzichtelijk.

Dergelijke onnauwkeurigheden in de systematische indeling kunnen wij niet allemaal toeschrijven aan de zorgeloosheid en onnauwkeurigheid van de kopiisten. Wij mogen niet vergeten dat Sint-Jan van het Kruis bij het schrijven van zijn werken niet dadelijk een publikatie op het oog had. Hij wilde op de eerste plaats tegemoet komen aan de wensen van degenen die onder zijn leiding stonden en die verlangden dat hij op schrift stelde wat hij hun mondeling meedeelde. Naderhand heeft hij wel aan een eventuele publikatie gedacht maar de uiteindelijke redactie en het persklaar maken verschoof hij naar later.

Dit opschuiven van het persklaar maken is zeker voor één van zijn werken, de *Geestelijke Liefdezang*, méér dan een hypothese. Van dit werk bestaan nl. twee redacties, waarvan Sint-Jan van het Kruis één het klad noemt dat hij verbeterd heeft voor de publikatie. Chevallier meent zelfs dat het verschil tussen deze twee redacties van zo'n diepgaande aard is, dat ze niet van een zelfde auteur kunnen zijn. Omdat wij hechte externe argumenten hebben voor de authenticiteit van de kortere redactie-A, meent Chevallier de langere redactie-B te moeten afwijzen als niet van de hand van Sint-Jan van het Kruis. Het feit echter dat de auteur zelf spreekt over het „in het net schrijven van de *Geestelijke Liefdezang* uit het klad” wijst erop dat er *twee* redacties van zijn hand bestaan.

Is nu de redactie-A het klad en de redactie-B het net? De beide kritische tekstuutgaven van Gerardo en Silverio menen van wel. En dit op hechte gronden.

Chevallier echter oppert de hypothese dat het handschrift B, wat betreft de toevoegingen en de gewijzigde opeenvolging van de strofen, *niet* van onze auteur is. Hij is de zienswijze toegedaan, dat er in de verschillende handschriften van de kortere redactie-A nog genoeg divergenties zijn om het spreken van Sint-Jan van het Kruis over „net” en „klad” te wettigen. Sint-Jan zou dan eerst uit de vol-

heid des harten een tekst-A geschreven hebben voor privé gebruik van Ana de Jesús in 1584. Iets later zou hij deze tekst hebben herzien met de bedoeling hem voor iedereen geschikt te maken. Chevallier noemt deze laatste redactie A'. Volgens hem is dit de enige authentieke tekst. Ondanks het minutieus kritisch apparaat, dat Chevallier aanvoert, is de kwestie zeker nog niet ten nadele van redactie-B beslist.

Integendeel, een recente studie van P. Juan¹⁷ heeft met klem van reden de echtheid van beide redacties aangetoond. Wij zullen daarom in onze studie van beide redacties gebruik maken, hoewel wij telkens zullen aangeven als wij de redactie-A volgen.

Evenals van de *Geestelijke Liefdezang* bestaat er van de *Levende Liefdevlam* een dubbele serie handschriften. Ook hier weer een langere en een kortere redactie. De langere redactie zou volgens Jean Baruzi toevoegingen bevatten, die niet zijn van de hand van Sint-Jan van het Kruis. De reden waarom Baruzi twijfelt aan de authenticiteit van deze langere redactie is zeer subjectief. Hij heeft nl. de indruk dat er van de langere redactie niet zo'n grote bezieling uitgaat als van de kortere!

Wij zullen beide redacties van de *Levende Liefdevlam* in onze studie als gelijkwaardig benutten.

Hoewel wij ervan overtuigd zijn, dat een nog betere kritische tekst van Sint-Jans werken mogelijk is, menen wij toch zekerheid genoeg te hebben dat wij in de uitgave van Silverio werkelijk de tekst van Sint-Jan van het Kruis onder ogen hebben. Wij zullen echter in onze studie steeds rekening houden met de kritische verbeteringen die naderhand zijn gepubliceerd. In de noten zullen wij dit telkens aangeven¹⁸.

¹⁷ JUAN DE JESÚS MARÍA, O.C.D., *El «Cántico Espiritual» de San Juan de la Cruz y «Amores de Dios y el alma» de A. Antolínez, O.S.A.*, Ephemerides Carmeliticae, III (1950), blz. 443-542 en IV (1950), blz. 3-70. Dezelfde, *El valor crítico del texto escrito por la primera mano en el código de Sanlúcar de Barrameda*, Eph. Carm., I (1947), blz. 313-336, en *Las anotaciones del código de Sanlúcar son de San Juan de la Cruz?*, Eph. Carm. I (1947), blz. 154-162. De kwestie werd weer actueel naar aanleiding van de doctorsdissertatie van Jean KRYNEN, *Le cantique spirituel de saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVII^e siècle. Un regard sur l'histoire de l'exégèse du cantique de Jaén*, Salamanca, 1948. Voor een samenvatting zie mijn artikel: *De tweede redactie van het Geestelijk Gezang van Sint Jan van het Kruis*, Carmel I (1948-'49), blz. 323-328.

¹⁸ Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Parijs, 1931 2^e, blz. 3-65.

II.- DE ACTUALITEIT VAN SINT-JAN VAN HET KRUIS

In 1918 werd zowel aan het Angelicum als aan de Gregoriana in Rome een nieuwe leerstoel opgericht voor ascese en mystiek. Sinds die tijd is er een heropleving te bemerken van de studieuze belangstelling voor de mystiek als wetenschap. Sinds die tijd bemerken wij ook een hernieuwde belangstelling voor de leer van Sint-Jan van het Kruis. Niet weinig droeg daartoe bij het feit dat Pius XI hem in 1926 tot kerkleraar verhief. Daardoor immers kreeg de geestelijke leer van Sint-Jan van het Kruis een zekere officiële sanctie. Zijn werken konden beschouwd worden als authentieke documenten van de mystieke traditie.

Van niet-katholieke zijde was men reeds eerder aandacht gaan besteden aan de christelijke mystiek. De opkomende godsdienstwetenschap ontdekte schijnbare parallellen tussen de mystiek van het Mohamedanisme, het Indisch Boedhisme en de katholieke leer zoals deze vertolkt werd door Sint-Jan van het Kruis. Van de kant der psychologie, toen ook nog een wetenschap in wording, ging de belangstelling voornamelijk uit naar de para-mystieke verschijnselen, zoals stigmatisatie, elevatie, visioenen enz. Als abnormaal geval interesseerde hen ook de persoon van de mysticus¹⁹. De leer zelf werd gewoonlijk buiten beschouwing gelaten.

De joodse wijsgeer, H. Bergson, bestudeerde ook de leer, waarin hij een profetisch element ontdekte dat, zoals ook in de joodse godsdienst, aan het Christendom een nieuw élan gaf. Vooral in de beschrijvende mystiek van Theresia van Avila vond hij een authentieke bron voor de ethiek. Vanuit de getuigenis der mystieken, die hij conscientieus onderzocht op hun waarachtigheid, poogde hij ook zijn opvatting over het bestaan van God te ondersteunen. Tenslotte zocht hij in de mystieke wijze van schouwen en kennen een rechtvaardiging voor zijn opvatting over intuïtie²⁰.

¹⁹ Henri DELACROIX, *Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme. Les Grands Mystiques chrétiens*, Parijs, 1908, blz. II en III.

²⁰ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Parijs, 1932, blz. 242-246, waar Bergson een beschrijving geeft van het bewustzijnsfeit, dat door de mystieken wordt beschouwd als het wezenlijke van de ingestorte beschouwing en dat vooral in zijn hogere graden waarneembaar zou zijn: in datgene wat Theresia van Avila de transformerende vereniging noemt en in de extasen die de laatste voorbereiding vormen tot deze trap. Het gaat hier voor Bergson over een supranotionele kennis die verenigt met de Godheid, over een indruk van spiritueel contact met God, met een God die liefde is en die de wil

Ook de vertegenwoordigers van de zogenaamde Zwitsere theologie, de protestantse theologen K. Barth en E. Brunner, namen stelling tegenover de mystiek. Hun waardering was echter negatief. Mystiek is volgens Barth steeds een „Holzweg”, een doodlopend bospad, dat altijd weer uitkomt bij de zelfvergoding, bij de afgoderij. In ons *Besluit* zullen wij nog terugkomen op deze opvatting om aan te tonen dat in Sint-Jans opvatting mystiek geen vervangmiddel is voor geloof, maar dat echte mystiek bij hem steeds geloof impliceert. Aantonen dat in de katholieke opvatting mystiek en geloof niet tegenover elkander staan maar elkaar veronderstellen kan ook hier wellicht een obstakel uit de weg ruimen, dat het begrijpen van elkaars positie in de weg kan staan.

Deze opsomming van enkele feiten kan reeds volstaan om aan te tonen dat er van verschillende zijden serieuze belangstelling bestaat voor de mystiek. Alleen bij het werk van een uitstekend kenner van Sint-Jan van het Kruis, de niet-katholiek Jean Baruzi en bij het werk van de katholieke fenomenologe Edith Stein willen wij iets uitvoeriger ingaan, omdat wij in deze studie nog vaker op hun werken over Sint-Jan van het Kruis moeten terugkomen ²¹.

1. *Het werk van Jean Baruzi — Metafysica van de mystiek.*

Opvolger van A. Loisy op de leerstoel voor godsdienstgeschiedenis aan het Collège de France, breekt Baruzi niet totaal met zijn voorganger, stichter en hoofdfiguur van het Franse modernisme. Hij blijft een neiging behouden tot het ondogmatische, het relatieve en het algemeen menselijke in het godsdienstig fenomeen. Voor het katholicisme heeft hij echter een meer open geest dan Loisy. Zijn houding zouden wij willen karakteriseren als een open rationalisme.

beweegt tot liefde tot Hem en tot actieve liefde voor de mensen. Alleen voor deze centrale toestand heeft Bergson aandacht en niet voor de bijkomstige fenomenen van zien, horen, van een gevoel van plaatselijke aanwezigheid en ook niet voor de lichamelijke extase. Hij is ervan overtuigd iets analoogs bij zichzelf te ontdekken in de analyse van het élan vital. Vgl. A. D. SERTILLANGES, O.P., *Henri Bergson et le Catholicisme*, Parijs, 1941, en dezelfde, *Le Christianisme et les Philosophes*, Parijs, 1941, dl. II; J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Brugge, 1924, dl. I, blz. 156-167 en 212-232, en dl. II, Parijs, 1937, blz. 3-362. 3-362.

²¹ Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Parijs, 1931, 2°. Verder in de studie zullen we dit werk van Baruzi in zijn 2de uitgave steeds citeren met *Baruzi* en het nummer van de blz.- Naderhand is

In 1924 publiceert hij zijn omvangrijk werk *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. In de kring van katholieke theologen verwekte deze publikatie hevige deining. Het onmiskenbare voordeel hiervan was dat men zich ook van katholieke zijde gedwongen zag tot een wetenschappelijke bezinning op het werk van Sint-Jan van het Kruis.

Een ding kon Baruzi zeker niet worden verweten: dat hij zijn werk niet au sérieux had genomen. Met een verantwoord kritisch apparaat en met een verwonderlijk indringingsvermogen probeerde hij aan te tonen dat de mystiek van Sint-Jan van het Kruis in de ken-orde een metafysische waarde had. In de kritische recensies van katholieke zijde wordt er dan ook voortdurend op gewezen dat Baruzi het werk van Sint-Jan van het Kruis niet ziet als een leer van de volmaaktheid, waartoe de leer van Christus uitnodigt, maar als een soort ken-theorie. Dat de auteur katholiek is, is voor Baruzi van zeer secundair belang; het is eerder een obstakel. Het belemmert immers de auteur zijn gedachten onbevooroordeeld weer te geven.

Vanzelfsprekend is voor Baruzi dan ook het geloof van zeer bijkomstig belang in de leer van Sint-Jan van het Kruis. Hij ziet het geloof als één van de talloze pleisterplaatsen, waar de menselijke psyche in haar opgang naar de hoogste kentoestand, een ogenblik oponthoud heeft. Het is zeker niet zin-loos in het totale proces van de menselijke ontplooiing, maar het is een toestand die noodzakelijk overwonnen moet worden. Baruzi ontkent dan ook niet de waarde van het dogma voor de mysticus. Aanvankelijk is het dogma zeker een waardevol hulpmiddel. Maar naarmate de mysticus vordert op de weg naar de Ene, kan datzelfde dogma voor hem een excuus zijn, zijn eigen gedachten niet meer weer te geven en zich gemakshalve te bedienen van de formulering van het dogma. Ook Sint-Jan van het Kruis, aldus beweert hij, houdt slechts vast aan het katholieke dogma uit een zekere conventie. Hij leefde nu eenmaal in een katholiek milieu! Maar eigenlijk is, volgens Baruzi, de dynamiek van Sint-Jans mystiek hierop afgestemd: de engheid van het dogma doorbreken, totdat de psyche bereikt wat hij noemt *l'état théopathi-*

Baruzi nog eens uitvoerig op dit probleem teruggekomen in een artikel, *Saint Jean de la Croix*, verschenen in het verzamelwerk: *Histoire générale des Religions — Christianisme médiévale*, Parijs, 1947, blz. 185-218 met noten en bibliografie op blz. 515-522. Het bevat echter, behalve enkele lichte nuanceringen, niets nieuws. Baruzi bezette de leerstoel voor godsdienstwetenschappen aan het Collège de France van 1926-1931 als plaatsvervanger van A. Loisy; van 1933 tot 1951 als titularis. Hij stierf als katholiek en werd 24 maart 1953 kerkelijk begraven. Vgl. Eph. Th. Lov., XXIX, april-sept. 1953, blz. 569.

que: het opgaan tot het één worden toe naar de Ene. Een zekere pantheïstische tendens in de geest van Fichte is dan ook zeer duidelijk in Baruzi's werk.

Deze opgang van de menselijke psyche naar een *vie théopathique* probeert hij te analyseren aan de hand van deze concrete leer en deze concrete ervaring van Sint-Jan van het Kruis. Vervolgens vraagt hij zich af wat de algemeen geldende kenwaarde is van dit *vie théopathique*, als van dit concrete het toekomstige en toevallig onvolmaakte wordt uitgesloten: „nous serons amenés à nous demander quelle serait la *signification métaphysique* d'une expérience mystique d'où toute donnée partielle serait exclue" ²².

Pas als de mysticus de grens van zijn geloof en zijn dogmatisme overschrijdt bereikt zijn mystiek het niveau der universaliteit. De éénwording, niet met de dogmatisch bepaalde God, maar met de God-zonder-wijze (le Dieu sans mode), boven het dogmatische geloof uit van een bepaalde Kerk, beschouwt Baruzi als een „*valeur irénique* de la mystique de Jean de la Croix" ²³. Alleen door zulke mystiek zullen alle christenen en alle godsdienstige mensen, welke religie ze ook aanhangen, elkander terug vinden in eenzelfde diepe ervaring.

Deze korte karakteristiek van Baruzi's werk beschouwen wij enkel als een inleiding. Wij onthouden ons daarom van kritiek om deze te reserveren voor het vierde hoofdstuk waar wij Baruzi's opvatting over het geloof vergelijken met die van Sint-Jan van het Kruis. Wij willen alleen in het voorbijgaan wijzen op de modernistische tendens die uit deze opvatting van mystiek spreekt. Mogelijk ongemerkt, maakt Baruzi Sint-Jan van het Kruis tot een promotor van een intellectualistisch idealisme met een sterk pantheïstische inslag: „La synthèse s'est accomplie en lui (Sint-Jan van het Kruis nl.), plus vivante qu'en aucun autre mystique catholique peut-être, parce qu'à un intense *amour* d'un Dieu qui est Père, Fils et Esprit *s'est jointe l'adhésion pure* à la Divinité essentielle, à la Dêité, et, bien que le terme ne figure pas en sa langue, — a l'Un". En verder: „...le Dieu, qui dans la *Nuit* est posé par delà toute appréhension distincte est un *Dieu sans mode* (ter onderscheiding van de God van het dogmatisch geloof) vers qui se tend une *âme éprise de devenir elle-même sans mode*". Hij meent te kunnen volhouden dat deze God, die de ziel bereikt in de *état théopathique*, een God is „qui opère, qui agit, dont *tous les attributs* infiniment infinis sont en quelque sorte

²² BARUZI, blz. XXIX.

²³ BARUZI, blz. 683.

la vie de l'âme"²⁴. Baruzi ziet het waardevolle van Sint-Jan van het Kruis juist niet in de synthese tussen geloof en mystiek maar in het feit dat zijn mystiek systeem een rigoureuze en metafysische terugkeer is tot de Ene, aan gene zijde van geloof en dogma: „retour de l'âme et — dans la mesure où sa doctrine concerne la nature *en elle-même* et non pas *seulement* la nature *réfléchie* et notre être — retour des choses, en Dieu même"²⁵.

Alleen door het verwaarlozen van het christo-centrisch aspect in de mystiek van Sint-Jan van het Kruis — en met name van het Verlossings-aspect — is een dergelijke pantheïstische duiding te verklaren in een werk dat overigens op iedere bladzijde getuigt van een diepgaande wetenschappelijke interesse²⁶.

Voor verschillende vooraanstaande katholieke theologen was de uitvoerige studie van Baruzi aanleiding het geloof bij Sint-Jan van het Kruis nader te bestuderen²⁷. Daarbij gingen zij echter uit van

²⁴ BARUZI, blz. 675.

²⁵ BARUZI, blz. 675.

²⁶ In verband met hetgeen wij zeiden over Baruzi's interpretatie van Sint-Jan van het Kruis is van groot belang de Nederlandse vertaling van zijn gedichten, die door de Leidse hoogleraar P. N. van Eyck werd bezorgd en van aantekeningen voorzien: P. N. VAN EYCK, *Benaderingen*, Maastricht, 1940, blz. 35-48 en 54-66. De vertaling van de mystieke gedichten van de kerkleer, die men tot het schoonste van de Spaanse poëzie rekent, is onovertroffen. Van Eyck houdt in zijn vertaling, zoals hijzelf zegt (blz. 55), voortdurend rekening met San Juans eigen prozatoelichting. Eenzelfde pantheïstische tendens als bij Baruzi menen wij in Van Eycks *Aantekeningen* bij deze vertaling te beluisteren, een tendens overigens waarin hij zijn eigen levenshouding legt. Hij zegt: „Van de hoogste transformatie, een hogere staat nog van overvormdheid dan die 'De Nacht der Ziel' aanduidt, zingt de laatste strofe. Van Gods ontwaken en ademen in de met Hem ontwakende ziel: het zien, met goddelijk oog, onmiddellijk — 'en una sola vista', uno intuitu — van wat 'God in zich zelf, en van wat Hij in zijn schepselen' is; — de levende erkentenis, dat alles wat is in God is en dus ook alleen uit God in waarheid gekend kan worden; de openbaring, 'met wonderbaarlijke nieuwigheid' van 'het goddelijk leven, het bestaan en de harmonie der schepping' in wat Spinoza de 'facies totius Universi' noemde en San Juan de la Cruz als Gods aangezicht, — 'gelaat vol van de schoonheid aller creaturen' aanschouwde." (blz. 59-60). En sprekend over San Juans 'Geestelijk Hooglied': „De weg: die doorzieling en vergeestelijking van de natuur, of beter — want alles is bezielde en alles is verschijnende geest — die doorzieling en vergeestelijking van onze *visie* der natuur, waardoor de natuur Natuur, ons gezicht op de natuur een *Visio Dei* wordt, en die ons de doorzieling en vergeestelijking der persoonlijkheid tot eis stelt." (blz. 69).

²⁷ Vgl. o.a. P. LABOURDETTE, *La foi théologique et la connaissance mystique d'après S. Jean de la Croix*, *Revue Thomiste*, 41, (1936), blz. 593-629; 42, (1937), blz. 16-57 en 191-299. — M. D. CHENU, o.p. in zijn bespreking van de eerste uitgave van genoemd werk van Baruzi in *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1952, blz. 241 en

een theologie over het geloof zoals hun die aan de hand werd gedaan door de gangbare handboeken van theologie. Het is niet te verwonderen dat hun studies het karakter van reactie dragen. Hoe begrijpelijk dit echter is, voldoende is het zeker niet. De apologetische instelling deed hen verzuimen eerst nauwkeurig de opvatting te analyseren die Sint-Jan van het Kruis zelf over geloof had. Zij zouden dan hebben ontdekt dat die opvatting ruimer geschakeerd was dan de nog al intellectualistische opvattingen van de theologische handboeken. Nu volstonden zij met Sint-Jan van het Kruis vrij te pleiten van de intellectualistische en pantheïstische tendenties, die Baruzi hem had toegeschreven. Allen verzuimen het analytisch werk, dat Baruzi zich had getroost, op een even wetenschappelijk niveau weer op te vatten.

2. *Het werk van Edith Stein — Fenomenologie van de mystiek.*

Slechts één werk van katholieke zijde is ons bekend dat niet mank ging aan dit euvel van verzuim: *Kreuzeswissenschaft* van Edith Stein. Zij liet zich inspireren door dezelfde methode die Baruzi had toegepast.

Voortgekomen uit de fenomenologische school van Husserl liet zij zich daarna als „bereidwillige leerlinge” vormen door Sint-Thomas van Aquino. Een vorming die zich voltrok in het langzame en nadenkend vertalen van de *Quaestiones disputatae de Veritate* ²⁸.

Zij komt echter niet tot Sint-Thomas als een volmaakt onbevengene. Als zij hem leert kennen is haar ziel geen schone lei meer! Haar filosofische moedertaal immers, zo zegt zij zelf, was de taal der fenomenologie en haar intellectuele tehuis de school van Husserl. Van daaruit vond zij haar weg naar „de grote kathedraal der scholastiek”. Haar *Endliches und Ewiges Sein* is de vrucht van deze ontmoeting. En ofschoon Sint-Thomas haar erkende leermeester is, legt zij de nadruk erop, dat er voor haar geen „of-of” bestaat tussen Thomas en Augustinus, tussen Aristoteles en Plato. Niemand van deze groten wijst zij af. Zij leert van allen. Door haar vorming en de

J. LEBRETON, S.J., *La Nuit obscure d'après saint Jean de la Croix*, RAM, 1928, blz. 3-24. Voor andere studies verwijzen wij naar de bibliografie op blz. XIII-XVIII.

²⁸ Des bl. Thomas van Aquino *Untersuchungen über die Wahrheit* (*Quaestiones disputatae de veritate*) in deutscher Übertragung von Dr. Edith Stein, in: *Edith Steins Werke*, deel III, Leuven, Freiburg, 1952.

oriëntatie van haar geest leek zij wel voorbestemd om vanuit een katholieke geesteswereld, maar met de methode van Husserl, de verschillende fenomenen van het mystieke leven, de symboliek van de nacht, de structuur van de geest, de finaliteit van het leven, aan een nieuw onderzoek te onderwerpen. Uitdrukkelijk beroept zij zich daarbij op het voorbeeld van Baruzi²⁹.

Hoewel *Kreuzeswissenschaft* haar rijpste werk wordt genoemd, bleef het onvoltooid. Hoe rijk het ook is, wij missen toch slechts node de slotbeschouwing, waarin zij fundamenteel stelling zou moeten nemen tegenover Baruzi. Haar bedoeling was: „Joannes van het Kruis te vatten in de eenheid van zijn wezen uit een gezichtspunt dat het mogelijk maakt, deze eenheid te onderwerpen aan een onderzoek . . . De historische feiten en de inhoud van zijn werken moeten worden benut, om door middel daarvan tot genoemde eenheid door te dringen” (blz. 1). Juist deze laatste beschouwing missen wij.

Ook zij wordt gehinderd door een gangbare definitie van geloof aan te nemen, die zij naderhand niet meer in overeenstemming kan brengen met het fenomeen van de contemplatie. Haar eigen ervaringen als contemplatieve benadert zij als fenomenologe, niet als theologe. Als zodanig moest haar het onderscheid tussen het fenomeen van de aanvaarding der kerkelijke dogmata in het geloof en de overweging daarvan in het mediterend gebed en de ervaring ervan in de contemplatie wel bijzonder opvallen. Als zij nu deze fenomenen op dezelfde wijze analyseert als zij bij Husserl had geleerd, komen deze haar zo verschillend voor, dat zij zich niet in staat acht, ze te herleiden tot dezelfde wortel: het geloof. Wij hopen juist op dit punt een aanvulling te kunnen geven in deze studie. Wij zullen ons daarbij bedienen van de resultaten die zij heeft bereikt, echter niet alvorens deze getest te hebben aan meer betrouwbare positieve gegevens dan de hare. Ook zullen wij het toppunt van het geloofsleven, dat zij niet meer behandelt in haar studie, in een theologisch geheel trachten te plaatsen van verlossing en bijbelse anthropologie, zoals dezen door Sint-Jan van het Kruis werden begrepen.

Deze korte karakterisering van twee hedendaagse studies over de leer van Sint-Jan van het Kruis zullen ook de indeling van deze studie begrijpelijk maken.

²⁹ Dr. Edith STEIN, O.C.D., *Kreuzeswissenschaft, Studie über Joannes a Cruce*. In: *Edith Steins Werke*, dl. I, Leuven, Freiburg, 1950, blz. 1.

III.- KARAKTER EN INDELING VAN DEZE STUDIE

Om niet aprioristisch te werk te gaan, willen wij vooreerst een getrouw beeld ontwerpen van het milieu, waarin de kerkleraar zijn theologische vorming ontving. Deze theologische vorming heeft immers noodzakelijk een invloed op de verwoording en de systematisatie van zijn ervaring, hoe persoonlijk deze ook mogen zijn. De terminologie waarvan hij zich bedient moet begrepen worden vanuit zijn theologische vorming, juist omdat hij niet alleen een beschrijving wil geven van zijn persoonlijke ervaringen maar een theologie van de mystiek wil naar voren brengen. Juist tijdens zijn vormingsjaren in Salamanca heeft hij de elementen in zich opgenomen, waarmee hij naderhand zijn theologisch systeem construeerde.

In een *eerste hoofdstuk* zullen wij daarom zijn opvatting over de *mens* ontleden. De terminologie van Sint-Jan is niet ten volle te begrijpen, als wij niet eerst weten welk idee hij zich vormt van de mens, zowel op natuurlijk als op bovennatuurlijk plan.

Hij is te origineel dan dat wij bij hem reeds a priori, zoals Baruzi deed, een bepaald mens-beeld zouden kunnen veronderstellen, dat van Plotinus bij voorbeeld. Wij zullen zien dat zijn (impliciete) anthropologie veel meer bijbels geïnspireerd is dan men aanvankelijk zou vermoeden.

Daar Sint-Jans werk een praktische wetenschap wil zijn, zullen wij ons in het *tweede hoofdstuk* afvragen, welke het concrete doel is, waartoe hij de gevallen en verlore mens, die hij op het oog heeft, wil voeren. Zijn leer is immers niet in de eerste plaats een speculatie, hoeveel theoretische beschouwingen zij ook veronderstelt. Het is op de eerste plaats een theologisch beredeneerde wijze van christelijk handelen met als doel de christelijke volmaaktheid, niet van een selecte groepering, maar in principie van allen die geloven. Deze omschrijving van de spirituele theologie of theologie der volmaaktheid vraagt een enkel woord ter toelichting.

Vanzelfsprekend vinden wij in de theologie der christelijke volmaaktheid dezelfde begrippen terug die wij ook ontmoeten in de speculatieve theologie. Maar in de spirituele theologie staan deze begrippen dichter bij de werkelijkheden die erdoor worden uitgedrukt. In de spirituele theologie, zoals wij deze ontmoeten bij Sint-Jan van het Kruis, zijn de theologische begrippen genuanceerd door ervaringen van de psychische orde. Het gaat daar niet alleen om de intellectuele inhoud van het theologisch begrip maar het gaat daar

ook niet alleen om de concrete beschrijving van een persoonlijke ervaring. In de spirituele theologie zal het theologisch begrip beide elementen in zich bevatten: de juiste bewoording van de geloofswaarheid, de juiste formulering van het dogma en de ervaring van deze geformuleerde geloofswaarheid die het theologisch begrip rijker maakt. De spirituele theologie ziet haar taak niet in de beschrijving van de afzonderlijke geestelijke ervaringen in psychologisch juiste termen. Zij spreekt over de ervaring van de geloofsw^{er}kelijkheden, maar in zover deze ervaringen een algemene geldigheid hebben, dank zij het wetenschappelijk karakter van de theologie en dank zij het wetenschappelijk karakter van de psychologie. De spirituele theologie kan, voor zover zij binnen het kader der hele theologie een eigen plaats heeft, nooit volstaan met het beschrijven van een ervaring, die *toevallig* overeenkomt met het *begrip* van die ervaren werkelijkheid zoals dit geformuleerd wordt door de dogmatiek of de moraal. Van de andere kant kan zij zich ook niet tevreden stellen met het beschrijven van een theologisch begrip, dat *achteraf* geverifieerd kan worden in een ervaring. Er moet tussen beide aspecten, het notionele en het ervaringsaspect, een noodzakelijke verbinding zijn.

Vandaar zijn de theologische begrippen in de spirituele theologie op een eigenaardige manier complex. Om ze juist te begrijpen, moet men zich niet alleen rekenschap geven van hun leerstellige inhoud, maar ook van hun experimentele inhoud. Beurtelings baseert Sint-Jan van het Kruis zich op de ervaring om theologische problemen van de christelijke volmaaktheid op gang te brengen en steunt hij op de openbaring en de theologie om die ervaring uit te leggen of er de noodzakelijke condities en het normale verloop van te bepalen.

Met deze eigen aard van de spirituele theologie voor ogen vragen wij ons in het *derde hoofdstuk* af welke betekenis hij hecht aan de onmiddellijke vereniging met God van de gevallen en verlost mens. Dit hoofdstuk zal voornamelijk bestaan in een nauwkeurige analyse van de betreffende teksten van Sint-Jan van het Kruis. Uit deze analyse zal blijken dat hij met 'onmiddellijke vereniging met God' bedoelt: de onmiddellijke vereniging van de menselijke *geest* met God in *geloof*.

Daarom stellen wij in het *vierde hoofdstuk* een onderzoek in naar de betekenis van menselijke geest en geloof in de werken van Sint-Jan. Ook hier is dan weer niet zozeer bedoeld een onderzoek naar de theoretische betekenis van 'menselijke geest' bij de auteur. Veeleer is het de bedoeling door te dringen tot die ontologie van de geest die achter al zijn ervaringen staat en die herontdekt moet worden vanuit die ervaringen. Bij een mystieke als Sint-Theresia van Avila is

het vrijwel onmogelijk deze ontologie te ontdekken daar zij zich bepaalt tot de nauwkeurige beschrijving van de concrete, persoonlijke ervaring alleen, zonder daarbij te steunen op een leerstellige achtergrond. Zo wekt het soms de indruk dat zij tot de ontplooiing van het geestelijke leven fenomenen rekent die zuiver bijkomstig zijn en die zich alleen voordeden bij haar. Bijkomstigheden die geconditioneerd zijn door aanleg, karakter en andere persoonlijke kwaliteiten.

Het zal dus zaak zijn een dubbel gevaar te vermijden in deze theologische analyse van het geloof als vervolmaking van de menselijke geest in de mystieke contemplatie. Het eerste gevaar bestaat hierin, dat niet genoeg rekening wordt gehouden met de eigen aard van deze contemplatie; dat men ze met alle geweld wil wringen in een speculatief theologisch interpretatie-schema dat het onze is. Een tweede gevaar is hierin gelegen, dat men genaden die zuiver bijkomstig zijn gaat beschouwen als genaden die behoren tot de normale ontwikkeling van het geestelijk leven tot de contemplatie-in-geloof. Bij Sint-Jan van het Kruis hebben wij niet zozeer te doen met een beschrijving van een louter persoonlijke ervaring der geloofswerkelijkheden, zoals bij Sint-Theresia van Avila, dan wel met een generalisering van een zorgvuldig gekozen ervaring der geloofswerkelijkheden. Daarvan gaat hij uit en ontwikkelt hij, zich telkens steunend op de geloofs-ervaring, het normale eindpunt van de contemplatie. Daardoor wordt het gemakkelijker de zuiver bijkomstige ervaringen en fenomenen van de contemplatie, zoals Sint Theresia die beschrijft in de laatste verblijven van het *Kasteel der Ziel*, metterdaad als bijkomstig te onderscheiden³⁰.

Deze essentiële ervaring, waarop alle andere als bijkomstig steunen en waarop zij geënt zijn, heeft volgens Sint-Jan van het Kruis plaats in het geloof. Dit geloof is voor hem het enig geproportioneerde middel ter vereniging met God. Voor de menselijke geest bestaat er geen andere mogelijkheid de oorspronkelijke mens-idee van de Schepper te realiseren tenzij het konsekvente geloof. Daarom zullen

³⁰ N.a.v. Anselm STOLZ, o.s.b., *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936, die de theologie der mystiek wilde bevrijden van psychologische inslag, die ze in de na-patristische tijd heeft gekregen en waartoe, volgens hem, Sint-Jan van het Kruis niet weinig heeft bijgedragen, omschreef P. Gabriël, o.c.d. de theologia spiritualis als „l'étude théologique de l'évolution de la grâce considérée dans ses conditions psychologiques”. Vgl. *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aq.* VI (1939-'40), blz. 59. Hiervan getuigde P. Garrigou Lagrange o.p.: „C'est, croyons-nous, ce qui a été écrit de plus exact sur ce sujet...” — *Les trois âges*, Parijs, 1939, dl. II, blz. 847.

wij in het *vierde hoofdstuk* de verschillende fasen ontleden die het geloof heeft te doorlopen bij deze verwerkelijking.

Zodoende zullen wij in het *vijfde hoofdstuk* het resultaat zien van dit consequent beleefde geloof: de gevallen en verlost mens, die zijn paradijstoestand zo dicht mogelijk benadert.

Omdat vaak gewezen wordt op de platoniserende tendens van bijna iedere systematiek der mystieke ervaring, zullen wij in het *zesde hoofdstuk* uitvoerig ingaan op het christologisch karakter van deze spirituele theologie. Dit biedt ons tevens de gelegenheid stil te staan bij de schriftuurlijke fundering van de mystiek in het algemeen en in het bijzonder bij onze auteur. De methode die wij gebruikten in deze studie gedoogde niet reeds vooraf het schriftuurlijk gegeven omtrent de uitbloei van het geloofsleven uit te werken. Eerst als wij volledig hebben gezien hoe nauw bij Sint-Jan van het Kruis contemplatie en mystiek is verbonden met het leven uit de geloofswerkelijkheden, hoezeer deze 'bijzondere vereniging van de ziel met God in geloof' identiek is met christelijke volmaaktheid, kunnen wij zijn leer volledig confronteren met het gegeven der heilige Schrift. Wat op het eerste gezicht in zijn leer wellicht platonisch aandoet, erfgoed lijkt van Plotinus of de pseudo-Dionysius, zal dan toch een grotere verwantschap blijken te hebben met de Openbaring dan men aanvankelijk vermoedde.

Dit alles zal ons tenslotte in een *Besluit* de gelegenheid bieden de opvatting over mystiek die wij in deze studie leerden kennen te confronteren met de ernstige kritiek die de hedendaagse protestantse theologie bij monde van Barth en Brunner meent te moeten richten tegen de mystiek in het algemeen.

Na aldus de indeling van onze studie te hebben aangegeven willen wij, alvorens tot ons eigenlijk onderwerp over te gaan, in enkele punten het milieu typeren waarin Sint-Jan van het Kruis thuis hoort. Dat zal ons een betere toegang verschaffen tot het begripen van zijn werk als mystiek theoloog.

IV.- HET THEOLOGISCH MILIEU

Het fenomeen van de mystieke begenadiging heeft, zoals elke genade, tot uitgangspunt de natuur, waarop de genade voortbouwt. De goddelijke werkelijkheid die eraan ten grondslag ligt, is overal dezelfde Drievuldige God. De beleving ervan en ook wetenschappelijke weergave ervan in een leer is particulier. Zij zijn geconditioneerd

door karakter, cultuur en wetenschappelijke vorming. Vandaar de differentiatie in de mystieke beleving en in haar leerstellige weergave. Een algemene schets van het theologisch milieu waarin Sint-Jan van het Kruis gevormd werd in het Spanje van de zestiende eeuw, lijkt dan ook onontbeerlijk voor een juist inzicht in zijn leer.

Sommige tijdgenoten van onze auteur, en ook enige moderne schrijvers³¹, hebben gemeend, dat Sint-Jan van het Kruis een totaal afzonderlijk fenomeen is geweest in de mystieke literatuur. Volgens hen zou hij totaal onafhankelijk zijn van de mystieke schrijvers die hem vooraf gingen en zou de cultuur van de Spaanse gouden eeuw hem volledig onberoerd hebben gelaten. Men dacht zich zijn werk uitsluitend als de vrucht van een uitzonderlijke spontaneïteit, die haar verklaring moest vinden in de uitmuntende persoonlijke kwaliteiten van onze auteur, nog gesublimeerd door een hemelse inspiratie. Aan deze manier van beschouwen lag een geestesgesteltnis ten grondslag die ieder afhankelijkheid, invloed of scheppende voortzetting van een bestaande en levende traditie als een aanslag beschouwde op de oorspronkelijkheid en de echtheid van onze auteur. Deze geestesgesteltnis kwam voort uit een eigenaardige opvatting van heiligheid en ook uit het gebrek aan voldoende kennis van het zestiende-eeuwse Spanje.

Volgens Sint-Jans tijdgenoten hoorde het tot de heiligheid van een bepaald persoon, dat hij ook in zijn leer volkomen origineel was. Bij het doorlezen van de voorbereidende processen ter zaligverklaring van onze auteur voelt men telkens deze bekommernis. Dit vooroordeel is thans wel overwonnen³², zodat wij hierbij niet lang hoeven stil te staan. Wat betreft de kennis van het zestiende-eeuwse Spanje, is de laatste jaren veel vooruitgang geboekt³³.

³¹ SAINZ-RODRÍGUEZ, *Introducción a la Historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927, hfdst. II, blz. 33, geciteerd in Crisógono de Jesús o.c.d., *Vida de San Juan de la Cruz*, in: *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1950, 2°, blz. 364. Vlg. P. MESNARD, *La place de saint Jean de la Croix dans la tradition mystique*, in: Bull. de l'Enseignement public. de Maroc, XXIX, n. 173, juli-sept. 1942, blz. 191-234.

³² CRISÓGONO DE JESÚS, o.c.d., *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, 2 delen, Avila, 1929, I, blz. 29-52.

³³ Vooral M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Parijs, 1937. Speciaal voor Sint-Jan van het Kruis vgl. M. BATAILLON, *Sur la genèse poétique du Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix*, in: Estudios de filología e histórica literaria (Homenaje al R. P. Felix Restrepo S. J.), Bogotá, 1950, blz. 251-263. Hoewel niet origineel maar toch over het algemeen betrouwbaar is Dr. J. BROUWER, *De achtergrond der Spaansche mystiek*, Zutphen, 1935.

Als typering van het theologisch milieu waarin Sint-Jan zijn mystieke werken schreef, zullen wij volstaan met te wijzen op drie tijdsstromingen, die ook zijn oeuvre niet onberoerd hebben gelaten: de contra-reformatie, de laat-renaissance en het platonisme.

1. *Contra-reformatie en mystiek.*

Van alle Europese landen had Spanje wel het minste te lijden gehad van de Reformatie. Het leek dan ook wel voorbestemd krachtdadig de hernieuwing in de theologie ter hand te nemen. Op cultureel gebied beleeft het zijn klassieke tijd. Het nominalisme was in Spanje niet zo diep doorgedrongen als in andere landen. Zijn humanistische renaissance vertoonde niet die anti-christelijke tendensen, welke deze geestesstrooming in sommige andere landen kenmerkten. Wél kende het een schaduw van de *sola-fides*-leer in het quietisme. Ook had het te kampen met een gevaarlijke penetratie van de Arabische mystiek, zodat de Inquisitie zich genoodzaakt zag met scherpe decreten op de treden tegen de Alumbrados. Maar de bloei van de orthodoxe spiritualiteit was zo krachtig, dat zij rijkere vruchten voortbracht dan ooit. Zelfs de aanvankelijke verdenking door de Inquisitie kwam zij glansrijk te boven.

Als wij de spiritualiteit van de late middel-eeuwen globaal kunnen karakteriseren als een beschrijving van de uitwendige en opvallende fenomenen van de mystieke ervaring, dan kunnen wij de spiritualiteit van de Spaanse gouden eeuw veeleer kenschetsen als een spiritualiteit van de innerlijkheid, als een bezinning op de innerlijke ervaring. Het is kenmerkend voor de nieuwe tijd tegenover de oudheid en de middeleeuwen dat er een veel grotere belangstelling is voor het persoonlijke, voor het individuele. Ook het geloofsleven wordt meer ervaren als een persoonlijke verhouding tot God dan als cultus van de gemeenschap. Mystiek wordt, wat haar essentie betreft, bepaald door twee factoren: God en de mens. De Spaanse spiritualiteit legt zonder twijfel de nadruk op het gebeuren in de ziel, in het allerpersoonlijkste van de mens. Niet voor niets verwijten haar sommige auteurs, zoals Anselm Stolz, een psychologiserende tendens ten koste van de theologie. Bovendien mag men deze spiritualiteit in de gouden eeuw zien als een karakteristieke uiting van het Spaanse volkskarakter. De cultuur, vooral de letterkunde, het staatkundig en maatschappelijk leven vertonen soms een verregaande beïnvloeding door de persoonlijke vroomheidsbeleving.

Doordat de Spaanse spiritualiteit zich concentreert op het subject, sterk antropocentrisch is, heeft zij meer interesse voor de experimentele en beschrijvende mystiek dan voor de theoretische mystiek van de voorafgaande periode.

Toch is deze spiritualiteit niet een aangelegenheid van een enkele orde of van Spanje alleen. Zij vindt haar vertegenwoordigers in alle grote orden en is toonaangevend voor het geestelijk leven van Europa. Het is de Spaanse spiritualiteit die de mystiek als wetenschap nieuwe banen wijst, zoals ook vanuit Spanje het nieuwe type katholieke levensstijl wordt gevormd, waaruit de hervorming van Trente te voorschijn komt. Wij kunnen haar kort karakteriseren als praktisch, persoonlijk, experimenteel en actief.

Even onverwacht als de Spaanse literatuur begint met het epos van de Cid, begint de gouden eeuw van de Spaanse spiritualiteit. Zeker, ook vóór de gouden eeuw zijn enige werken aan te wijzen die bekendheid genoten. Maar zij vormen geen voldoende verklaring voor de Pleïaden van geestelijke schrijvers die in de gouden eeuw de schoonste bladzijden vullen van de katholieke reformatie. Wel dient men bij dit alles voor ogen te houden, dat het merendeel van de Spaanse geestelijke schrijvers van vóór de gouden eeuw hun werken niet publiceerden en dat hun handschriften, nog onbestudeerd, rusten in de bibliotheken. Zodoende is een volledige vergelijking van de geestelijke geschriften uit de gouden eeuw met de resultaten van de voorafgaande perioden vooralsnog onmogelijk, enkele goede monografieën ten spijt.

Tot die plotselinge bloei van de Spaanse spiritualiteit in de gouden eeuw heeft zeker niet weinig bijgedragen het verspreiden van geestelijke werken in het Spaans, zodat de zgn. *no-latinos*, de mensen die geen latijn verstonden, ook in staat waren ze te lezen³⁴. Naast het vele goede dat tot stand kwam door het invoeren van de moedertaal in de geestelijke literatuur, gaf het ook aanleiding tot het propageren van bastaardvormen van godsdienst. Bewijs daarvoor is het grote aantal pseudo-mystici, die tuk waren op wonderen, visioenen en extasen.

Tegen deze ziekelijke neiging naar het buitenissige in de religie heeft Sint-Jan van het Kruis krachtig geageerd. Vooral tegen de opvatting, als zouden zulke fenomenen de onweerlegbare aanduiding zijn van volmaaktheid, keerde hij zich.

³⁴ A. MAGER, O.S.B., *Eigenart der Spanischen Mystik*, in: *Mystik als seelische Wirklichkeit*, (Graz, 1945), blz. 31-47, en E. ALLISON PEERS, *Studies of the Spanish mystics*, 2 dln., dl. I (Londen, 1951, 2°); dl. II (Londen, 1930).

Ook het humanisme heeft in Spanje een positieve bijdrage geleverd tot de heropleving van de mystiek. De talrijke vertalingen van Rijnlandse, Italiaanse en Nederlandse geestelijke geschriften verruimden de blik van de Spaanse intelligentsia en verschaften hun een brede informatie. Had in de westerse landen het humanisme veelal een paganiserende en al te naturalistische strekking, in Spanje, waar het katholieke geloof vrijwel onaangetast bleef, werd deze stroming gemakkelijk geïntegreerd in het vitale geloofsleven. Dit was nog zo sterk dat het een dergelijke stroming makkelijk in zich kon opnemen zonder te worden overwoekerd.

2. *Het contact van Sint-Jan van het Kruis met de vernieuwde geest der laat-renaissance.*

Voor het eerst komt Sint-Jan van het Kruis in contact met deze vernieuwde geest, als hij in Medina del Campo zijn „humanidades” volgt aan het in 1551 gestichte college van de Sociëteit van Jezus.

Het is moeilijk de „humanidades” te vergelijken met een hedendaags schooltype. De „humanidades” gaven de noodzakelijke vorming voor de toelating tot de universiteit. Zij omvatten een grondige studie van Latijn, Grieks en Spaans. Sint-Jans leermeester is de Jezuïet Juan Bonifacio, een perfect latinist en bekwaam pedagoog. Aan hem dankte het college van Medina zijn goede naam.

Baruzi meent dat student Jean de Yepes, die later Sint-Jan van het Kruis zal worden, in dit college ook de *Exercitia spiritualia* van Sint-Ignatius meemaakte. Historische bronnen of gegevens, waarop deze veronderstelling steunt, geeft hij niet op. Zonder twijfel zal na vier jaar bezoek aan dit college Juan de Yepes wel eens geconfronteerd zijn met de Ignatiaanse spiritualiteit, maar het lijkt ons toch onmogelijk, gezien het materiaal dat ons over deze periode ten dienste staat, concreet aan te wijzen waarin deze invloed zou hebben bestaan.

Bovendien had de leerling nog een dagtaak te vervullen in het stedelijk ziekenhuis. Deze eiste zoveel van zijn tijd op, dat het contact met het college en de Jezuïetenleraren wel tot het allernoodzakelijkste zal zijn beperkt.

Ondanks dit bij-werk voltooit hij op dit college zijn studies met goed gevolg, zodat de poorten van de universiteit voor hem open staan. Na zijn jaar noviciaat bij de Karmelieten van de oude ob-

servantie wordt hij dan ook door zijn oversten naar de universiteit van Salamanca gestuurd ³⁵.

In Salamanca had de hernieuwing van het Spaanse geestesleven concreter vormen aangenomen dan in Medina del Campo. Salamanca is niet zo vooruitstrevend als de universiteit van Alcalà die zuiver humanistisch is ingesteld en sterk onder de invloed van Erasmus staat. Toch vormt Salamanca in die tijd een der vruchtbaarste centra voor de vernieuwing van de katholieke theologie. Sint-Jan van het Kruis zal er zijn voordeel mee doen. Waarin bestonden de vernieuwingen aan Salamanca's universiteit als er Sint-Jan de colleges volgt? Franciscus de Vitoria volgde in zijn colleges niet meer het *Liber sententiarum* maar Sint Thomas' *Summa*. Toch blijft er het *Liber sententiarum* nog voorgeschreven tot 1563. Sint-Jan zal echter voornamelijk te maken hebben met de waardige opvolger van de Vitoria: Mancio del Corpus Christi. Hoewel thomistisch van richting is de geestelijke atmosfeer in Salamanca niet onverdraagzaam tegenover andere denkwijzen.

Naast een leerstoel voor het thomisme bezat deze universiteit er ook een voor het scotisme. Zelfs richt zij een aparte leerstoel op voor de leer van Durandus, om een beroemd professor aan Salamanca te verbinden ³⁶.

Hoewel conservatief was Salamanca volstrekt niet beperkt van geest. Alle systemen die in zwang zijn, worden er besproken, vinden voor- en tegenstanders en praktisch zijn er geen andere grenzen dan die van het geloof. Als voor het geloof gevaren dreigen, laaien er protesten op en worden professoren aangeklaagd bij de Inquisitie, zoals dat gebeurt bij het geruchtmakend proces van Luis de León. Als het nominalisme furore begint te maken in midden-Europa, roept het curatorium van Salamanca magistri uit Parijs om inzicht te krijgen in hun nieuwe leer. Onmiddellijk worden er vier nieuwe leerstoelen opgericht: twee voor de nominalisten en twee voor de realisten. Hetzelfde heeft plaats als de reformatie de katholieke theologie in andere banen leidt ³⁷.

Van 1564 tot 1568 volgt Sint-Jan van het Kruis in Salamanca

³⁵ Voor biografische gegevens in dit werk verwijzen we steeds naar CRISÓGONO DE JESÚS, O.C.D., *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1950, 2°. Wij citeren het in het vervolg als *Crisógono, Vida* en blz. Vgl. ook AMANDUS SMACKERS, O.C.D., *Het leven van de heilige Joannes van het Kruis*, Bussum, 1952, blz. 32.

³⁶ CRISÓGONO, *Vida*, blz. 77. Vgl. P. JOSÉ, *Aspecto cultural de S. Juan de la Cruz*, in: „Sanjuanística”, Rome, 1943, blz. 369-409.

³⁷ CRISÓGONO, *Vida*, blz. 79.

college: drie jaar artes en een jaar theologie³⁸. Voor de cursus der artes wordt de tekst van Aristoteles gevolgd. Als Sint-Jan van het Kruis in 1567 theologie gaat volgen, legt Juan Mancio del Corpus Christi, opvolger van Vitoria, Melchor Cano, Soto en Sotomayor het derde deel van Sint-Thomas' *Summa* uit. Juan de Guevara commentarieert de *Prima Secundae*. Gaspar de Grajal, leerling van Luis de León en evenals deze gevangene van de inquisitie, verklaart de psalmen, te beginnen bij de 50ste. Grajal hoort tot de „scripturisten”.

Er heerst in Salamanca namelijk met betrekking tot de interpretatie van de H. Schrift een dubbele stroming: die van de scholastici en die van de scripturisten. De scholastici willen de H. Schrift slechts gebruikt zien in functie van de speculatieve theologie. Zij zijn afkerig van de moderne beweging de Schriftuur in de grondtekst te benaderen, om met het kritisch apparaat dat het humanisme hun heeft verschaft de letterlijke betekenis te achterhalen, zoals de scripturisten willen. Deze exegetische beweging is ontstaan aan de vooruitstrevende en humanistisch georiënteerde universiteit van Alcalá. In haar Polyglottenbijbel van 1520 heeft Alcalá al een gewaardeerd resultaat gepubliceerd als rijpe vrucht van deze beweging. In de tweede helft van de 16de eeuw kreeg ze ook in Salamanca vaste voet. De verkiezingen van 1560 brachten Gaspar Grajal op de leerstoel voor schriftuur aan de universiteit van Salamanca. Wanneer we in het laatste hoofdstuk spreken over het schriftuurlijk element in de leer van Sint-Jan van het Kruis, zullen wij op deze scripturistische beweging nog terugkomen³⁹.

Bij de augustijn Luis de León volgde Sint-Jan van het Kruis dat jaar de colleges over het geloof⁴⁰. Ook Luis de León is de scripturistische richting toegedaan. Naast de colleges aan de universiteit moest Sint-Jan ook de lessen volgen in het klooster. Het klooster waar hij

³⁸ Verschillende biografen van de heilige menen, dat hij vier jaar in Salamanca was ingeschreven als theoloog, daar het niet nodig wat dat hij drie jaar artes studeerde, die hij toch reeds gedurende zijn „humanidades” had gezien in Medina. De universiteitsregisters noteren hem echter drie jaar als „artista” en slechts één jaar als „teólogo”. Vgl. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, Parijs, 1931, 2^o, blz. 95.

³⁹ Jean VILLET, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, in: EC, Parijs-Brugge, 1949, blz. 18-23.

⁴⁰ Voor de belangrijke rol die Luis de León heeft gespeeld in het Spaanse geestesleven, vgl. ALAIN GUY, *La pensée de Fray Luis de León; contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle*, Parijs, 1943. Voor de intellectuele sfeer aan de universiteit van Salamanca, vgl. ALAIN GUY, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI^e siècle*, Parijs, 1943.

gedurende zijn universiteitsjaren verbleef, was een studium generale. Moeilijk is echter om precies uit te maken welke lessen hij volgde in het klooster. Bij een tamelijk gevuld collegerooster aan de universiteit zullen ze wel tot een minimum zijn beperkt. Bovendien vervulde hij in dit studium generale voor zijn jongere confraters de taak van repetitor der theologie. De auteurs die in het studium generale werden gevolgd, waren John Baconthorp en Michael van Bologna, twee karmelieten - theologen uit de 14de eeuw⁴¹. Vooral van Baconthorp schijnt enige invloed te bespeuren in zijn werken. Als wij in het derde hoofdstuk spreken over Sint-Jans opvattingen van de menselijke geest, zullen we daar langer bij stilstaan.

Door een verkeerde exegese van bepaalde teksten van Sint-Jan van het Kruis heeft men het wel eens laten voorkomen, dat deze mysticus een afkeer had van de wetenschap. Niets lijkt ons minder waar! Zeker, de jaren in Salamanca zou men kunnen uitleggen als een min of meer gedwongen vorming, waaraan hij zich in gehoorzaamheid onderwierp. Maar ook naderhand, wanneer hijzelf heeft te bevelen, blijft hij contact zoeken met de intellectuele milieus van Spanje. De eerste studenten van de karmelitaanse hervorming stuurt hij naar de door Cisneros gestichte universiteit van Alcalá⁴². Door de professoren wordt hij geraadpleegd als een autoriteit. Ook in Baeza, waar hij op aandringen van de universiteit een theologisch college van de karmelitaanse hervorming sticht, onderhoudt hij de nauwste betrekkingen met de universiteit. Verschillende universiteitsstudenten treden als religieus in bij de hervormde Karmel. De professoren Ojeda, Bacera en Sepúlveda consulteren hem herhaal-

⁴¹ John Baconthorp werd geboren in het Engelse stadje Baconthorp (Norfolk) rond 1290; legde geloften af in de orde van de karmelieten in 1306; studeerde in Parijs, waar hij in 1323 de magistergraad behaalde; gaf onderwijs aan de universiteit van Cambridge en waarschijnlijk aan die van Oxford. Vgl. CRISÓGONO, o.c.d., *Maître Jean Baconthorp. Les sources. La doctrine. Les disciples*, in: *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 1932, blz. 363 en vv. — Michaël van Bologna, de magister die men had te volgen in de studia generalia buiten Italië, dus ook in Salamanca, was meer scripturist dan theoloog. In 1364 of 1365 behaalt hij de magistergraad aan de Parijse universiteit. Van zijn commentaar op de psalmen schrijft de Anglicaan J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms*, I, blz. 81, Londen, 1869: „the best of those that have been contributed to the treasury of the Church”. Ook door deze magister kwam Sint-Jan van het Kruis dus in contact met de scripturistische richting. Zijn manier van commentariëren, met nadruk op de geestelijke zin, is volledig in overeenstemming met de manier van Sint-Jan van het Kruis. Vgl. ELISÉE DE LA NATIVITÉ, *La vie intellectuelle des Carmes*, in Et. Carm., april 1935, blz. 118-120.

⁴² Allison PEERS, *The complete works of saint John of the Cross*, I, Londen, 1953, 3^o, blz. XXXIX. Voortaan geciteerd als *Complete Works*.

delijk en bewonderen vooral zijn diepe kennis van Schriftuur en theologie. Hij organiseert academische zittingen in het door hem gestichte theologicum, waaraan ook de professoren van de universiteit deelnemen⁴³. De wederopluiking van de Spaanse theologie is dus zeker niet zonder meer aan hem voorbijgegaan en ook het culturele milieu heeft een diepe invloed op hem uitgeoefend.

In een werk als dit is het niet nodig uit te weiden over de literaire begaafdheid van de bestudeerde schrijver en de letterkundige kwaliteiten van zijn werk. Toch lijkt het wel nuttig, ter bevestiging van wat hiervoor reeds is gezegd, erop te wijzen dat Sint-Jan van het Kruis, ook wat de literaire vormgeving betreft, volkomen aansluit bij de humanistische vernieuwing in de Spaanse literatuur. Zijn fundamentele tractaten geeft hij bij wijze van commentaar op enige van zijn gedichten, die tot het schoonste worden gerekend dat de Spaanse literatuur ooit heeft voortgebracht⁴⁴. Het is niet zo, dat de formulering van zijn mystieke theologie het ontwerp levert voor een gedicht; neen, een gedicht levert het ontwerp voor een geformuleerde leer⁴⁵. „Zelden of nooit heeft de poëzie op aarde een zo hoge stemming bereikt als hier, waar zij in de schoot van haar mysterie een toekomstig kerkleraar beleraart”⁴⁶. De dichter Sint-Jan van het Kruis is allesbehalve onkundig van de profane dichtkunst zijner dagen. Hij is integendeel juist bij haar te rade gegaan en wel in het bijzonder bij de wereldse liefdeslyriek. Evenals de poëzie van Hadewych ondenkbaar zou zijn zonder de verskunst der hoofse minne, zou de dichtkunst van Sint-Jan van het Kruis geen resonantie hebben gehad, als haar dichter zich niet had laten beïnvloeden door de laatrenaissance, die typerend is voor de zestiende eeuw⁴⁷. Als re-

⁴³ CRISÓGONO, *Vida*, blz. 249-251.

⁴⁴ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Estudios de Crítica literaria*, 1-a serie, Madrid, 1915, 3°, blz. 55-56. Vgl. KARL VOSSLER, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, 3 B., München, 1935-'38, dl. II, 1936, blz. 83-91, en de Spaanse, bijgewerkte uitgave daarvan: *La Poesía de la soledad en España — San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, 1946, blz. 247, 254.

⁴⁵ DÁMASO ALONSO, *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid, 1942, blz. 165.

⁴⁶ B. VERHOEVEN, *De gedichten van Sint Jan van het Kruis*, serie: „De Guirlande”, Hilversum, 1946, inl.

⁴⁷ Over de verhouding van minne-lyriek en mystieke lyriek is men het niet helemaal eens: E. GILSON in zijn *Théologie mystique de St. Bernard* en J. ROY in *Troubadours* houden, dat er geen wisselwerking bestaat tussen minne-lyriek en mystieke lyriek. ANITCHKOF, ANGLADE, WECKSLER houden, dat de hoofse minne-lyriek haar themata ontleende aan de mystieke minne-lyriek. In ons taalgebied kent „het daghet in het Oosten” twee geestelijke versies en slechts één profane; deze laatste echter zou de oudste zijn.

naissance-dichter staat Sint-Jan naast Luis de León en Juan de los Angeles, die Spaanse mystiek en platonisch georiënteerde leer tot een bewonderenswaardige harmonie wisten te verenigen. Met de poëzie van Luis de León, veelzijdig professor van Salamanca's universiteit, kan Sint-Jan van het Kruis al bekend zijn geworden in zijn studiejaren te Salamanca. Een sterk humanistische ondergrond, geconcentreerd rond een verdiepte bijbelstudie is hun gemeenschappelijke grondtrek, maar beide elementen getemperd door een terughoudendheid ten overstaan van de nieuwe geesteshouding in Europa⁴⁸. Spanje heeft het oude geloof bewaard, maar heeft daarvoor een inquisitie moeten dulden! Nooit zal het Iberisch schiereiland zich met hart en ziel overgeven aan humanisme en renaissance, zoals Italië of andere Westeuropese landen. Geen onmiddellijke terugkeer tot de klassieken of tot de vaders, maar een aanpassen van de klassieke en patristische gegevens aan het reeds bestaande⁴⁹.

3. Erasmus en de bronnen der middeleeuwse spiritualiteit.

De grootste invloed op humanistisch gebied moet wel worden toegeschreven aan Erasmus. En dan niet op de eerste plaats een invloed door zijn wetenschappelijk werk, maar veeleer door het *Enchiridion militis christiani*. Al bracht zijn *monachatus non est pietas* aanvankelijk ook de Spaanse monniken tot heftige tegenspraak, toch heeft het *Enchiridion* van Erasmus, in Spanje meer verspreid dan in welk land ook, het milieu voorbereid, waarin de talrijke kloosterlijke hervormingen van het 16de eeuwse Spanje zich konden verwezenlijken. In dit werkje voltrekt zich voor Erasmus de ommekeer van een esthetisch en ethisch humanisme naar het religieuze. En juist door dit laatste, veel meer dan door zijn esthetisch of ethisch humanisme heeft Erasmus op het 16de-eeuwse Spanje een onmiskenbare, hoewel weinig bestudeerde invloed uitgeoefend. De vroomheidsleer van Erasmus wordt in dit werkje ontvouwd aan de hand van het door hem geformuleerde axioma: door het zichtbare naar het onzichtbare. Mens en wereld worden niet tot in hun diepste wezen doorgrond, als we alleen hun verschijningsvormen bestuderen. Van-

⁴⁸ L. PFANDL, *Geschichte der spanischen Nationalliteratur*, Kempten, 1929, blz. 30 vv. en 170.

⁴⁹ Karl VOSSLER, *Spanien und Europa*, München, 1952, blz. 169-173. Zie twee interessante brieven over het ontstaan van dit zeer mooie werkje in Hochland, 45° Jrg., febr. 1953, blz. 224 en 225: „Das Selbstzeugnis Karl Vosslers”.

uit hun wezen streven ze naar het onzichtbare, het geestelijke. De zichtbare wereld vervult zijn betekenis in zover hij symbool is van de onzichtbare. Erasmus blijft echter niet steken in dit platonisme. Daarvoor is hij toch te zeer christen, welke vooroordelen zich ook in de loop der tijden tegen hem mogen hebben vastgezet. Christus is voor hem niet alleen Leraar of Voorbeeld, al heeft men hem dit ook herhaaldelijk ten laste gelegd, neen, allereerst is Christus ook voor Erasmus het hoofd van de verlostten. In zijn volledige formulering luidt zijn grondstelling in het *Enchiridion* dan ook: door de zichtbare dingen naar de geestelijke werkelijkheid, waarvan Christus het middelpunt is. Geheel in overeenkomst hiermee poneert Erasmus tevens: de lichamelijke gestalte van dogma, sacrament, wet en ceremonie moet dóórschijnend blijven. Het lichamelijke heeft alleen in zoverre betekenis, als het een goddelijke werkelijkheid voor de mensen tegenwoordig stelt. Vandaar zijn strijd tegen schijnheiligheid, tegen onechte vroomheid, tegen bijgeloof en het overrijke woekeren van heidense praktijken in volksvroomheid, een te taaie vasthoudendheid aan historisch gegroeide vormen en te grote uiterlijkheid in de religieuze feestviering⁶⁰.

Maar al te zeer was dit alles van toepassing op het Spanje van de zestiende eeuw. Het vond er dan ook gretig gehoor, vooral in de intellectuele kringen. Het is in dit verband jammer, dat een jeugdwerk van Sint-Jan van het Kruis verloren is gegaan. Zijn eerste biografie verhaalt, dat hij gedurende zijn studiejaren in Salamanca een bijzondere studie maakte van mystieke auteurs, „vooral van Dionysius de Areopagiet en Sint-Gregorius (van Nyssa)“.

Hij wilde in dit werk nauwkeurig bepalen, waarin de natuur van de contemplatie gelegen was. Enige leerstellingen, die in zijn omgeving nogal aanhang vonden - waarschijnlijk van het type der Alumbados -, gaven hem sterk de indruk een afwijking te zijn van de geestelijke leer der Vaders. Hij bestudeerde beide: de moderne leer en de Vaders, en vergeleek. In een studie die hij aan deze kwestie wijdde, kwam hij tot de conclusie, dat de moderne leer een vervalsing inhield van de geestelijke leer en weinig begrip toonde voor de eigenlijke contemplatie en haar praktijk. Het werk zelf is verloren

⁶⁰ Alfons AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf, 1954. Voor de invloed van Erasmus op de Christocentrische spiritualiteit vgl. Jean DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Brugge-Parijs, 1952, blz. 76 en 87 vv.

gegaan; zijn medestudenten, voor wie hij het bij wijze van voordracht hield, betitelden het als „uitstekend”⁵¹.

Al is dit werk ook verloren gegaan, toch vinden wij in zijn overige geschriften nog reacties genoeg tegen de heersende wantoestanden in de vroomheidspraktijken van het zestiende-eeuwse Spanje, tegen de overdreven waardering van paramystieke verschijnselen als stigmata en elevatie. De inquisitie was niet bepaald de geschiktste instelling om deze afwijkingen en averechtse waarderungen te verbeteren. Integendeel, door verschillende inquisitie-praktijken, als de auto-da-fé's met hun processies en maskeraden, werd dit alles nog in de hand gewerkt. Overigens werden zowel de orthodoxe geestelijke schrijvers alsook de Alumbrados door de inquisitie-decreten getroffen. Deze praktijk brengt een vertraging teweeg in de stroom van geestelijke geschriften, die rond 1555 zo overvloedig was. Vooral na publikatie van de index van 1559 is een zeer gevoelige teruggang te bespeuren van publikaties over het geestelijk leven. In zulk een sfeer van vijandigheid en verdachtmakingen bereikt de geestelijke literatuur een hoogte die zij in tijden van rust en kalmte niet had bereikt.

Zij zal zich echter zelfs in haar hoogste vertegenwoordigers als Ignatius, Luis de León, Theresia niet kunnen vrijwaren voor verdachtmaking. Als er geschreven moet worden over het geestelijk leven, aldus is het standpunt van de inquisitie, dient dit in het Latijn te geschieden en niet in de volkstaal, die ook iedere ongeschoolde leek kan lezen. Nog in 1601 moet de dominicaan Alonso Girón zijn stem verheffen tegen het ongehoorde feit, dat alle werken in de volkstaal worden verboden die handelen over het geloof, het geestelijk leven of commentaar leveren op de Schrift. De karmelitaanse hervorming, zegt Bataillon, is in werkelijkheid een toevluchtsoord dat Theresia en haar medewerkers, onder wie Sint-Jan van het Kruis op de eerste plaats, bouwden voor het bedreigde innerlijke gebed. Maar ook daar blijft het wakend oog van de inquisitie zozeer op hen gericht, dat hun werken pas na hun dood kunnen worden gepubliceerd. Luis de León, uitgever van Theresia's werken, moet in 1588 een pleidooi houden, omdat men het verschijnen van deze werken gevaarlijk acht. Zijn neef, Basilio Ponce de León, evenals zijn oom professor aan de universiteit van Salamanca, moet dertig jaar later een verdediging schrijven voor de leer van Sint-Jan van het Kruis, wanneer Antolínez de uitgave van diens werken voorbereidt⁵².

⁵¹ Fr. JOSÉ DE JESÚS MARÍA, O.C.D., *Vida de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1927, 3°, blz. 14.

⁵² M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, Parijs, 1937, blz. 793-794.

Dit alles versterkt nog het idee dat Sint-Jan van het Kruis zijn werk bedoelde als een vernieuwing van de geestelijke literatuur, als een heroriëntering van het geestelijk leven op datgene wat daarin essentieel is met veronachtzaming van alles wat bijkomstig is. Deze korte schets van het milieu waarin zijn werk ontstond, toont dit reeds voldoende aan. Hij is een hervormer, niet alleen van een orde, maar ook van een geestelijke leer. Bij de verwezenlijking van deze dubbele opdracht moet hij reageren tegen behoudzucht en misverstand. Men kan dus reeds verwachten in zijn werk sporen van deze reactie aan te treffen.

HET MENS-BEELD BIJ SINT-JAN VAN HET KRUIS

Sint-Jans geschriften zijn praktisch van aard. Dit heeft tot gevolg, dat hij niet expliciet op speculatieve onderwerpen ingaat. Toch impliceren zijn werken over het geestelijk leven een bepaalde opvatting over de mens. Het gaat er bij hem niet alleen om een beschrijving te geven van zijn persoonlijke geestelijke toestand of de mystieke belevissen te analyseren van deze concrete mens. Hij bedoelt een algemeen geldende wetenschap te brengen. Wat hij ons in zijn werken biedt over de Gods-ervaring is niet alleen van toepassing op een enkel particulier geval, is niet alleen een verslag van een particuliere mystieke toestand.

Sommige moderne auteurs ontkennen echter bij Sint-Jan van het Kruis iedere technische beslommering omtrent een mens-opvatting¹. Zij leggen al te zeer de nadruk op het beschrijvend en persoonlijk karakter van zijn werk. Ten onrechte nochtans! Zijn beschouwingen over ziel en lichaam, over geest en begenadiging, over actieve en passieve nacht, over vereniging van de ziel met God veronderstellen een algemeen filosofische opvatting en problematiek over de mens. Die opvattingen mogen al niet zo expliciet naar voren komen, ze zijn er toch.

Het geloof beschouwt hij als een veredeling van de natuurlijke, gevallen mens. De natuurlijke mens vinden wij bij hem nergens uitdrukkelijk geconfronteerd met de bovennatuurlijk begenadigde. Hij spreekt over de gevallen en verlost mens en daarbij zeer concreet over de katholieke mens, in een katholiek milieu. Hij veronderstelt

¹ Zo b.v. in het bekende werk van BRUNO DE JÉSUS-MARIE, O.C.D., *Saint Jean de la Croix*, Parijs, 1932, 2, blz. 279: „Jean de la Croix parle de Dieu et ne s'embarrasse d'aucune théorie philosophique. Ook P. BLANCHARD, *Le Christ-Jésus dans la spiritualité de saint Jean de la Croix*, in: VS, maart 1945, blz. 138: „On chercherait en vain trace d'une technique philosophique". — Als men alleen wil zeggen, dat er bij Sint-Jan van het Kruis geen zuver onderscheid wordt gemaakt tussen filosofie en theologie, kan men het eens zijn met dergelijke uitspraken; maar verder ook niet.

dat deze mens leeft in de genade en gedreven wordt door een verlangen naar hogere volmaaktheid.

Om wille van de duidelijkheid dienen wij echter in zijn beschouwingen onderscheid te maken tussen wat de mens van nature reeds bezit en wat hem door de begenadiging in het doopsel, als een gave om niet, is ten deel gevallen. Wij behandelen daarom in twee achtereenvolgende paragrafen successievelijk het beeld van de natuurlijke mens en het beeld van de bovennatuurlijke mens.

I.- DE NATUURLIJKE MENS

1. *Negatief*

De eerste indruk die een vluchtige lezing van Sint-Jans werken op ons maakt is, dat hij geen hoge dunk schijnt te hebben van de natuurlijke prestaties van de mens. Deze eerste indruk is echter niet juist.

Als Sint-Jan de noodzakelijkheid van de donkere nacht der zinnen gaat aantonen, zegt hij: „Hij die het schepsel bemint, stelt zich op gelijk niveau als dit schepsel. In zekere zin plaatst hij zich op een nog lager niveau. De liefde immers schept niet alleen gelijkheid tussen degene die liefheeft en het voorwerp van zijn liefde, maar onderwerpt de minnaar ook aan datgene wat hij liefheeft. Derhalve maakt de ziel zich ongeschikt voor de vereniging met God en voor de omvorming in Hem, juist doordat zij haar liefde concentreert op een geschapen iets. Nog veel minder dan de duisternis het licht kan omvatten, kan het niveau van het schepsel de hoogte van de Schepper omvatten. Bij God vergeleken zijn immers alle dingen van de aarde en van de hemel niets”².

Wanneer hij vervolgens gaat onderzoeken wat er „in de mens is”, vindt hij in hem niet zo heel veel dat geschikt is voor het doel dat hij zich heeft gesteld. Wij dienen echter te bedenken, dat het doel dat

² BC I, 4, nr. 3: „la afición y asimiento que el alma tiene a la criatura igula a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante . . . Y así, el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura, y, en alguna manera, más bajo; porque el amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama. Y de aquí es que por el mismo caso que el alma ama algo, se hace incapaz de la pura unión de Dios y su transformación. Porque mucho menos es capaz de la bajeza de la criatura de la alteza del Criador, que las tinieblas lo son de la luz. Porque todas las cosas de la tierra y del cielo nada son comparadas con Dios”.

hij zich stelt een bovennatuurlijk doel is. Dan verwondert het ons niet zozeer, dat het natuurlijke niet zonder meer geschikt bevonden wordt voor dit doel. Als Sint-Jan van de ene kant de natuurlijke en gevallen mens ziet en van de andere kant Gods transcendentie bespeurt, ziet hij in deze natuurlijke mens niets dat uit zich geschikt is om die afstand te overbruggen: „Alles wat de fantasie zich kan voorstellen en wat het verstand kan omvatten of begrijpen in dit leven, kan geen naaste middel zijn om te komen tot de (bovennatuurlijke) vereniging met God”. Dat is overigens niet zo verwonderlijk: Natuurlijkerwijze gesproken kan immers het verstand alleen maar begrijpen wat in het bereik ligt van en wat terug te voeren is tot de verschijningsvormen der dingen die worden waargenomen door de lichamelijke zintuigen. Zoals wij hebben gezegd, kunnen deze dingen geen middel vormen voor de bovennatuurlijke vereniging met God. Met het natuurlijk verstand alleen komt men niet verder. Toch ontkent de natuurlijke mens bij zichzelf een streven om alles te kennen, alles te doorgronden. De onzekerheid en ontoereikendheid van het menselijk kennen schijft hij dan met Wijsheid 9, 5 — een citaat dat reeds een Griekse invloed verradt — toe aan het lichaam: ‘Want het sterfelijk lichaam is een last voor de ziel. En de aardse tent belemmert de geest bij het denken’. Bij Sint-Jan wordt dit: „In de kerker van het lichaam beschikt het verstand niet over een adequaat middel of geschiktheid om te komen tot een heldere kennis van God”³.

2. Positief.

Tegenover deze negatieve uitspraken staan echter beweringen, die op het eerste gezicht de indruk wekken in flagrante tegenspraak te zijn met het voorafgaande: „Een enkele gedachte van de mens is méér waard dan de hele wereld: God alleen is haar daarom waardig”⁴. Of: „Houd op weg naar God rekening met uw verstand en doe wat het u voorhoudt. Op weg naar God zal dat u van veel groter nut zijn dan alles wat u zonder verstand doet. Het verstand is van veel meer nut dan alle geestelijke geneugten die u nastreeft”⁵.

³ BC II, 8, nr. 4: „no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir noticia clara de Dios”.

⁴ *Vermaningen en Spreuken*, nr. 32: „Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él”.

⁵ T.a.p. nr. 41: „Entra en cuenta con tu razón para hacer lo que ella te

Uit deze teksten blijkt reeds, dat Sint-Jan van het Kruis niet zozeer een oordeel wenst uit te spreken over de natuurlijke mens als zodanig, dan wel over deze concrete mens-in-functie; over deze gevallen mens in zijn verhouding tot een bepaald doel, dat nu eenmaal zijn krachten te boven gaat. Maar ook hierop laat hij een veelzeggende restrictie volgen: „al is het waar, dat zelfs een ongeordende ziel, wat betreft haar natuurlijk zijn, even volmaakt blijft als toen God haar schiep”⁶.

Volgens Sint-Jan is er van de ene kant een werkelijke waarde in de natuurlijke mens, maar van de andere kant ziet deze natuurlijke waarde geen mogelijkheid volledig tot uiting te komen.

Wij gaan daarom onderzoeken, waarin voor Sint-Jan van het Kruis de waarde van de natuurlijke mens is gelegen. Wat bedoelt hij, wanneer hij beweert, „dat een ongeordende ziel, wat betreft haar natuurlijk zijn, even volmaakt blijft als toen God haar schiep”⁶? Vervolgens zullen wij nagaan, waaraan het te wijten is dat deze natuurlijke waarde zich niet volledig kan doen gelden bij de gevallen mens.

3. *Gods immanentie is de waarde van de natuurlijke mens*

Globaal genomen kan men de mystiek verdelen in, wat men noemt, een mystiek der verinnerlijking en een mystiek der verheffing. Beide benamingen zijn ontleend aan ruimtelijke beelden en hebben dus alle nadelen die daaruit voortvloeien. Bij de benaming: mystiek der verinnerlijking denkt men aan een steeds dieper doordringen in zichzelf, totdat men als laatste grond, als middelpunt der ziel, God ontdekt.

Bij de mystiek der verheffing, der extase, der elevatie, denkt men veeleer aan Gods transcendentie, aan God als de totaal andere, die slechts te benaderen valt als men ontdaan is van de eigen minderwaardigheid, als men uittreedt uit het oude ‘ik’ en verheven wordt boven dit ‘ik’ (e-levari).

De eerste opvatting zal meer nadruk leggen op Gods immanentie; de tweede zal neiging vertonen Gods transcendentie in het licht te stellen. De eerste richting zal steeds onderhevig zijn aan de bekoring

dice en el camino de Dios, y valdrá más para con tu Dios que todas las obras que sin esta advertencia haces y que todos los sabores espirituales que pretendes”.

⁶ BC I, 9, nr. 3: „Porque aunque es verdad que el alma es desordenada, en cuanto al ser natural está tan perfecta como Dios la crió”.

van het pantheïsme; de tweede dient ertegen te waken God niet zodanig als de totaal andere voor te stellen, dat de afstand tussen mens en God niet meer valt te overbruggen. Het hoeft nauwelijks gezegd te worden, dat geen van beide richtingen zonder nuances voorkomt in de mystiek. De mystiek der verinnerlijking zal steeds iets hebben van de mystiek der verheffing, en omgekeerd. God is niet louter immanent en evenmin louter transcendent. Het is niet het minst mysterie-volle in God, dat Hij beide kwaliteiten volmaakt bezit in een harmonieuze eenheid⁷.

a) Een kosmologie van de geest: God middelpunt van de ziel.

Het aan de ruimtelijke voorstelling ontleende beeld: „*God is het middelpunt der ziel*” komt in de werken van Sint-Jan van het Kruis herhaaldelijk en in verschillende variaties terug. Overigens is dit beeld niet oorspronkelijk. Het is reeds te vinden bij de laatste grote denker uit de periode der heidense klassieken, de voltooiër van het alexandrijns syncretisme, Plotinus, die in de derde eeuw het systeem van het neoplatonisme een nieuwe gestalte gaf, een gestalte overigens die als een dreigende schaduw is blijven hangen boven alle mystiek, de christelijke niet uitgezonderd⁸. In de middeleeuwen komt het beeld bij herhaling voor en ook aan Ruusbroec is het niet onbekend⁹. In de eerste helft van de zestiende eeuw is het toch niet erg in zwang, zodat het Theresia van Avila als een heel nieuw idee voorkomt. De zekerheid van Gods immanentie is voor haar een wonderlijke ontdekking, zoals het vinden van de nieuwe wereld een ontdekking was voor haar tijd- en landgenoot Columbus: zekerheid krijgen omtrent een lang vermoed iets, terwijl velen rondom Theresia haar die zekerheid uit het hoofd trachtten te praten als onnutte fantasterij. God, middelpunt der ziel, wordt het uitgangspunt en de schragende gedachte van haar *Kasteel der ziel*¹⁰.

⁷ Vgl. J. B. LOTZE, *Immanenz und Transcendenz*, in: *Scholastik*, XIII (1938), blz. 7-12 en blz. 161-172.

⁸ τὸ τῆς ψυχῆς ὅλον κέντρον, *Enneades*, 6, 9, 8. Vergl. Weiss, *Apologie des Christentums*, 5, 1898, blz. 75, n. 1.

⁹ Vgl. L. REYPENS, *Ame*, in *Dict. Spir.*, kol. 461.

¹⁰ Schrijvend over de vreugde die door het gebed van rust wordt veroorzaakt, zegt zij: „Terwijl ik dit schrijf, verwonder ik mij erover dat in het aangehaalde vers ‘Dilatasti Cor meum’ [‘Dilatuste core meo’] schrijft ze met haar gebrekkige kennis van Latijn. Vgl. Ps. 118,32, laatste vers van de Zondagspriem; ze kent

Sint-Jan van het Kruis ontwikkelt deze gedachte uitvoerig, zowel in zijn meer systematische werken¹¹ als in zijn latere commentaar op het *Geestelijk Gezang* en de *Levende Liefdevlam*, die een meer spontaan en minder uitgebalanceerd karakter dragen¹². Doordenkend op de natuurwetenschappelijke opvatting van zijn tijd over de zwaartekracht, zegt hij: „Bij de fysieke dingen noemen we het diepste centrum dat punt waartoe ze kunnen doordringen krachtens hun wezen en vermogen en de kracht van hun werking en beweging; dieper kunnen ze niet meer gaan. Zo hebben b.v. het vuur en de steen het vermogen om door te dringen, dank zij hun natuurlijke beweging en kracht, tot in het middelpunt van hun sfeer. Maar verder kunnen ze ook niet komen. Uit dit middelpunt kunnen ze niet meer weg; daar hebben ze hun rust gevonden. Of het moet zijn, dat een tegengestelde kracht op hen inwerkt. Als een steen in de aarde zit, zeggen wij — ook al zit hij niet in het diepste van de aarde — dat hij op een of andere manier in zijn middelpunt is. Hij bevindt zich dan immers in de sfeer van zijn middelpunt, zijn werkzaamheid en zijn bewegingsmogelijkheid. Wij zeggen dan echter niet, dat hij in zijn diepste middelpunt is: dat is immers het middelpunt van de aarde. Zo'n steen bezit dan nog altijd de kracht, de mogelijkheid en de neiging dieper te zinken om dan te komen tot dat meest diepe en

het vers dus van het reciteren in het koor] gezegd wordt, dat het hart zich verruimt, omdat mijns insziens deze genietingen haar oorsprong niet hebben in het hart, maar in een ander nog meer innerlijk deel als uit een grote diepte. Me dunkt, het moet, zoals ik *later* heb ingezien en nog nader zal aantonen, wel in *het middelpunt der ziel zijn*; waarlijk, ik bemerk in onszelf verborgenheden, welke mijn verwondering dikwijls gaande maken". *Kasteel der Ziel*, 4de Verblijf, 2de hoofdstuk. Ned. Uitg. (Bussum 1949), blz. 355, nr. 5. Maryvonne Bonnard meent (BH, april-juni 1935, blz. 146) dat Theresia het beeld van het centrum der ziel ontleend heeft aan Sint-Jan van het Kruis. Dit is mogelijk maar niets dwingt ons dit aan te nemen. Zij kon het even goed vinden bij Laredo (vgl. FIDÈLE DE ROS, *Harphius et Laredo*, in: RAM, Jrg. XX, juli-sept. 1939, blz. 275 en 276). Dit beeld heeft haar zeker beter doen begrijpen de waarde van de introversie en is zeker het fundamentele beeld waarop ze haar *Kasteel der Ziel* heeft opgebouwd. Zij maakt daardoor beter onderscheid tussen Gods ontologische tegenwoordigheid en Zijn tegenwoordigheid door de genade. De ziel heeft tot opdracht door te dringen tot in haar middelpunt. Zij heeft daartoe een serie verblijven te doorlopen, die liggen rond dit middelpunt, om eindelijk te komen in de residentie van God, waar God alleen woont en die gelegen is in het middelpunt van de ziel.

¹¹ LL, I nr. 8; nr. 9: „Porque en la sustancia del alma, donde ni el centro del sentido ni el demonio puede llegar, pasa esta fiesta del Espíritu Santo". nr. 12: „El centro del alma Dios es".

¹² GL I nr. 6; 12 nr. 1.

innerlijk centrum (het middelpunt der aarde n.l.). Men hoeft maar weg te ruimen wat hem hindert. Als hij zover is en uit zichzelf kracht noch neiging heeft om dieper te vallen, dan zeggen we dat zo'n steen in zijn diepste middelpunt is"¹³.

Alvorens dit beeld toe te passen op de structuur van de ziel, poogt hij het te ontdoen van zijn ruimtelijkheid: „Vooreerst dient men echter te weten, dat de ziel, juist omdat zij een geest is, geen hoog of laag, geen dieper of minder diep kent in haar wezen. Kwantitatieve lichamen hebben dit wel. Omdat de ziel echter niet bestaat uit delen, bestaat er bij haar ook geen verschil tussen binnen en buiten; daarom is zij ruimteloos en kent geen kwantitatief middelpunt dat diep of minder diep gelegen is"¹⁴.

Vervolgens past hij dit beeld toe op de ziel: „Het middelpunt van de ziel is God. De ziel zal dus tot haar uiterste en diepste middelpunt zijn doorgedrongen, wanneer zij dáár bij God zal zijn aangekomen, volgens het totale vermogen van haar zijn en krachters haar werking en natuurneiging. Dit zal dus het geval zijn, als zij dáár met al haar krachten God kent en bemint: van Hem geniet. Als zij nu nog niet zo ver gevorderd is — wat wel gebeurt in dit sterfelijk leven, waarin de ziel niet tot God kan komen met àl haar krachten — is ze toch in haar middelpunt". De ziel is dan immers in haar eigen sfeer. Maar ze kan verder, dichter bij God komen, door Zijn genade en door de Zelfmededeling van Hem. En zij kan verder, omdat zij nog kracht heeft en de natuurneiging haar nog verder trekt, dichter bij God, en omdat ze nog niet is voldaan. Zij is in haar middelpunt, maar niet in haar diepste middelpunt. Zij kan immers doordringen tot in het diepste van God"¹⁵.

In deze teksten valt de nadruk wel zeer sterk op de immanentie van God. Er heerst geen volledige vreemdheid tussen God en het schepsel; God is immers de eigen sfeer van de ziel. Tussen God en de ziel bestaat geen onoverbrugbare kloof. Zij zijn bij elkaar.

Sint-Jan van het Kruis vergeet echter niet tegelijkertijd te wijzen op Gods transcendentie. Al is God ook het middelpunt van de ziel en hoort dit onvervreemdbaar tot het mens-beeld, toch zijn God en ziel niet identiek. De ziel treft in haar middelpunt God niet aan

¹³ LL 1 nr. 11: „En las cosas, a aquello llamamos centro muy profundo, que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento y no puede pasar de allí... y cuando llegare y no tuviere de suyo más virtud para más movimiento, diremos que está en el más profundo centro".

¹⁴ LL 1, nr. 10: „es de saber que el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto y bajo y más profundo y menos profundo en su ser...".

¹⁵ LL 1, nr. 12. Vgl. n. 11.

als een 'iets' van haarzelf, maar als een 'Iemand', tegenover wie zij een persoonlijke houding moet aannemen. In haar middelpunt ontmoet zij God als een Persoon, van wie zij de persoonlijke aanwezigheid echter slechts bespeurt, als zij met Hem tot een geestelijke uitwisseling kan komen. In haar binnenste heerst geen *eenzaamheid*, maar een *twee-zaamheid*, als wij ons dit neologisme mogen veroorloven. Sint-Jan denkt hierbij aan al die schriftuurlijke motieven van het zijn bij God; aan: „o God, verlaat mij niet”; aan: „zoals een hert smacht naar de waterbronnen, zo smacht mijn ziel naar U, mijn God”; aan Augustinus' woord tenslotte: „Waarom zocht ik U zolang daarbuiten, terwijl Gij in mijn binnenste waart”.

Een tweede trek van Sint-Jans gevoel voor Gods transcendentie ondanks het nadruk leggen op Diens immanentie, is het feit, dat voor hem de ziel niet kan doordringen tot haar diepste middelpunt, ook niet als zij al haar natuurlijke krachten volledig inzet. Wij zullen aanstonds zien, waarom haar dit niet mogelijk is.

Laten wij echter vooraf Sint-Jans beeld: *God is het middelpunt van de ziel* vervolledigen met zijn opvatting over Gods tegenwoordigheid in de ziel. De meest markante uiteenzetting hiervan vinden wij in het commentaar op het beginvers van de elfde strofe van het *Geestelijk Gezang*: „Onthul uw tegenwoordigheid”.

„Om dit te verstaan”, zegt hij, „dient men te weten dat God op drie manieren in een ziel tegenwoordig is. Vooreerst Gods wezenlijke tegenwoordigheid. Zo is Hij tegenwoordig niet alleen in goede en heilige zielen, maar ook in slechte en zondige. Ook is Hij zo tegenwoordig in alle overige schepselen. Door deze tegenwoordigheid schenkt Hij hun immers leven en zijn. Als deze wezenlijke tegenwoordigheid ontbrak, werden zij alle vernietigd en hielden zij op te bestaan. Naar zijn wezen is God dus steeds tegenwoordig in de ziel”¹⁶.

De twee overige manieren waarop Sint-Jan hier doelt, laten wij nog even buiten beschouwing. Zij horen thuis bij een andere wijze van Gods immanentie. Er zijn immers twee soorten van Gods immanentie. Hij die in ons woont, is ons op dubbele titel immanent: op die van schepping en op die van aanneming. God is niet alleen in alle wezens tegenwoordig om hen in het bestaan te houden: uit pure liefde heeft Hijzelf in de persoon van Zijn Zoon mens willen worden. Dat is een tweede graad van immanentie, die God noch dichter bij de mens brengt, waardoor de wereld en de mensheid als geheiligd zijn.

¹⁶ GL 11, nr. 3: „es de saber que tres maneras de presencia puede haber de Dios en el alma”.

De twee andere wijzen van Gods tegenwoordigheid in de mens, waarop Sint-Jan hiervoor doelde, horen veeleer thuis bij deze tweede graad van immanentie. Wij behandelen deze in de tweede paragraaf van dit hoofdstuk, waarin wij spreken over Sint-Jans opvatting van de bovennatuurlijke mens.

De gedachte van Gods wezenlijke tegenwoordigheid uitwerkend, zegt hij: „Daar het zeker is, dat God minstens op deze eerste manier tegenwoordig is in de ziel, vraagt deze ook niet dat God in haar tegenwoordig wordt, maar dat Hij die omhulde tegenwoordigheid onthult en zo kenbaar maakt, dat de ziel Hem kan zien in Zijn goddelijk zijn en schoonheid”¹⁷. Deze natuurlijke aanwezigheid Gods wordt door de genade verheven. Maar in deze tekst ligt toch reeds opgesloten, dat ook deze natuurlijke aanwezigheid Gods voor de mens op een bijzondere manier te ervaren is. Hier zou dan ook een verklaring kunnen worden gezocht voor de natuurlijke mystiek zoals deze b.v. bij Plotinus of bij de Indische Yoghi's voorkomt¹⁸. Asín Palacios heeft er wel op gewezen, dat Sint-Jan van het Kruis in Granada enig geestelijk contact kan hebben gehad door middel van zijn stadgenoten, de bekeerde mohammedanen, Morisken, met de Moslem-mysticus en doctor communis van de Islam, Mohamed Algazél (1059-1111). Maar de contactpunten in de leer die hij aanduidt, zijn van zo'n algemeen menselijke strekking, dat wij niet kunnen spreken van positieve beïnvloeding. In ieder geval merken wij in de teksten niet veel van een diepgaande belangstelling voor de natuurlijke mogelijkheden van de mystiek¹⁹.

Sint-Jan van het Kruis veronderstelt bijna doorlopend dat deze natuurlijke tegenwoordigheid Gods tot volmaking komt door een tegenwoordigheid van bovennatuurlijk gehalte. Wel wijst hij daarbij op de continuïteit tussen de natuurlijke tegenwoordigheid Gods en Zijn aanwezigheid door de habituele genade, zoals hij wijst op Gods immanentie in de mens: „Zoals Hij door Zijn aanwezigheid aan de ziel het natuurlijke zijn geeft, zo maakt Hij de ziel volkomen

¹⁷ GL 11, nr. 4: „Que por cuanto está cierto que Dios está siempre presente en el alma, a lo menos según la primera manera, no dice el alma que se haga presente a ella, sino que esta presencia encubierta que él hace en ella...”.

¹⁸ Vgl. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Prémystique naturelle et mystique sur-naturelle*, EC, 1933, 11, blz. 51-77; Louis MASSIGNON, *Sur le Yoga indien*, EC, 1937, II, blz. 163-178.

¹⁹ MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Un précurseur hispano-musulman de Saint Jean de la Croix*, in: EC, 1932, I, blz. 113-167. Baruzi denkt eerder aan positieve invloed: *Saint Jean de la Croix*, blz. 373-377. Afwijzend is het oordeel van P. BRUNO: *S. Jean de la Croix*, Parijs, 1932, 2, blz. 263-267.

door Zijn aanwezige genade. Zo moge Hij haar ook verheerlijken door het manifesteren van Zijn glorie"²⁰. Tussen de wezenlijke tegenwoordigheid Gods en het centrum der ziel, dat God is, legt Sint-Jan zelfs verband, als hij zegt dat deze aanwezigheid van God een aantrekkingskracht uitoefent op de mens en hem naar binnen doet neigen: „Ofschoon deze tegenwoordigheid omhuld aanwezig is, merkt de ziel toch wel het goede en vreugdevolle dat daarin gelegen is. Sterker dan enig natuurlijk voorwerp wordt aangetrokken door zijn middelpunt, wordt de ziel aangetrokken door dat goede en vreugdevolle. Daardoor wordt zij meegevoerd naar haar middelpunt: God"²¹.

In het begin van het commentaar op zijn *Geestelijk Gezang* geeft Sint-Jan een toelichting op het vers: „Waar houdt Gij U verscholen — Geliefde, en ik mis U al te node”. In deze commentaar weidt hij breed uit over de wezenlijke tegenwoordigheid Gods: „Het is een grote vreugde voor de ziel te horen dat God haar nooit verlaat, zelfs niet als zij in staat van doodzonde is. Dan zal Hij zeker niet afwezig zijn als zij leeft in de genade”. Reeds denkend aan de *Alleenspraken* van Augustinus, die hij op het eind zal citeren, gaat hij in diens trant verder: „Ziel, wat wilt gij dan nog? Wat zoekt gij buiten uzelf? In uw binnenste is heel uw rijkdom en vermaak, is uw voldoening, uw bevrediging... in één woord, uw Beminde. Is Hij, naar Wie uw ziel verlangt en zoekt... Eén ding echter moogt gij niet vergeten. Ofschoon Hij in u woont, verblijft Hij er toch als omhuld. Toch is het reeds van groot belang de plaats te kennen waar Hij zich verborgen houdt. Dan weet de ziel tenminste zeker waar zij Hem zoeken moet"²². En dan volgt zijn conclusie, die echter alleen voor de gelovige in volle ernst is te trekken: „De ziel die Hem wil vinden, moet weggaan van de schepselen, waar zij zich met afhankelijkheid thuis voelde; zij moet breken met die verknochtheid aan de schepselen, waarbij ze zo graag vertoefde. Zij moet in diepste ingekeerdheid binnengaan bij zichzelf, alles maar achter zich latend alsof het er niet was. Daarom zei Augustinus in zijn *Alleenspraken* tot God: 'Buiten heb ik U, o Heer, niet gevonden, maar ik deed

²⁰ GL 11, nr. 4: „Porque así como con su presente ser da ser natural al alma y con su presente gracia la perfecciona, que también la glorifique con su manifestada gloria”.

²¹ GL 11, nr. 4: „Y por eso con más fuerza es atraída el alma y arrebatada de este bien que ninguna cosa natural de su centro...”.

²² GL 1, nr. 8: „Sólo hay una cosa, que aunque está dentro de tí, está escondido. Pero gran cosa es saber el lugar donde está escondido para buscarle allí a lo cierto”.

verkeerd U te zoeken buiten mij, omdat U in mijn binnenste was'. — God is dus in de ziel, op verborgen wijze; dáár moet de goede contemplatief Hem zoeken"²³.

b) De substantie van de ziel.

Nog andere uitdrukkingen gebruikt Sint-Jan van het Kruis om aan te duiden dat er in de mens iets waardevols is, o.a. de eigenaardige zegswijze: „*sustancia del alma*”. Deze komt veel vaker voor dan de hiervoor besproken uitdrukkingen²⁴ en de betekenis varieert aanmerkelijk. Ze heeft niet de vastomlijnde betekenis van het scholastieke „substantia”, n.l. datgene wat in zichzelf kan bestaan en niet in een ander, en daardoor tegengesteld is aan het bijkomstige. De betekenis die Sint-Jan eraan hecht, is veeleer te zoeken in de richting van die ene zin uit Augustinus' *De Trinitate*, waarop men telkens stoot in de mystieke traditie: „*una essentia, una substantia, quoniam una mens, una vita*” — „één wezen, één substantie is er, omdat er slechts één geest en één leven is”²⁵.

Drie richtingen kunnen we onderscheiden in dit verschillend gebruik van *sustancia* bij Sint-Jan van het Kruis. Op de eerste plaats staat het tegenover de vermogens van de ziel en tegenover hun natuurlijke activiteit. Het betekent het meest wezenlijke van de ziel, iets dat ligt vóór haar krachten en vermogens (verstand, wil, geheugen) en waarin deze geworteld zijn. Het is het meest onvervreemd-bare van de ziel, het diepste „ik”, waar niets vreemds kan doordringen. Terwijl hij onderscheid maakt tussen een vereniging met God volgens de zelfstandigheid van de ziel en een volgens haar vermogens, zegt hij: „Hier wordt slechts gesproken over de algehele en blijvende

²³ GL 1, nr. 6: „Está, pues, Dios en el alma escondido, y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo”. — De tekst uit Augustinus *Soliloquia*, Migne, PL, 40, 888, luidt: „nisi nuntios meos omnes sensus exteriores, ut quaerere me et non inveni, quia male quaerebam. Video enim, lux mea Deus qui illuminasti me, quia male te per illos quaerebam, quia tu es intus”.

²⁴ *Sustancia* en *sustancial* vond ik 93 maal in zijn werken. Niet al deze citaten met *sustancia* hebben betrekking op de ziel. Hij spreekt ook over *sustancia de Dios* en bedoelt daarmee: God, zoals Hij zich mededeelt aan de substantie van de ziel. Hij gebruikt *sustancia* ook voor de Zoon, als afbeelding van de *sustancia de Dios*. Tenslotte gebruikt hij dit woord in de betekenis van *doctrina sustancial*, tegenover een leer die zich verliest in bijkomstigheden: BC, *Voorrede*, nr. 8.

²⁵ *De Trinitate*, X, hdst. 11, nr. 18.

vereniging voor zover ze betrekking heeft op de zelfstandigheid van de ziel en haar vermogens"²⁶. „Dit feest (de ontmoeting met God n.l.) van de H. Geest heeft plaats in de zelfstandigheid van de ziel, waar noch de duivel, noch de wereld, noch de zinnen kunnen doordringen; daarom is het ook des te genotvoller, des te zekerder, des te meer *substantieel*, naarmate het meer innerlijk is"²⁷. Het is juist deze substantie van de ziel die in staat is tot mystieke passiviteit, tot het ondergaan van de vereniging met God. Zij vormt de poort van inval waar de mystieke genaden de ziel bereiken. In meer scholastieke termen zou men het kunnen weergeven als het passief intellect of als het *intellectus possibilis* in zijn *potentia obedientialis*. De vierde strofe van de Liefdevlam commentariërend: „Hoe lieflijk en innig komt Gij in mij wonen, in het geheim verscholen hier van binnen", zegt hij: „En zo is het alsof zij zegt: Uw ontwaken, o Woord en Bruidegom, in het *middelpunt* en de *grond* van mijn ziel, d.i. in de zuiverste en diepste *zelfstandigheid* van haar, waar Gij alleen als haar enigste Heer geheimnisvol en stil vertoeft, is liefdevol". En hij vervolgt dan: „God ontwaakt op zoveel wijzen in de ziel, dat als wij die alle wilden vermelden, wij nooit aan een einde zouden komen. Maar dit ontwaken van Gods Zoon in de ziel is m.i. een van de meest verheven wijzen. Want dit ontwaken is een beweging die het Woord in de *zelfstandigheid* van de ziel veroorzaakt"²⁸. Uit deze tekst blijkt verder, hoe nauw verwant voor Sint-Jan van het Kruis deze uitdrukkingen zijn: middelpunt van de ziel, aanwezigheid Gods in de ziel en zelfstandigheid van de ziel.

Naast deze eerste en meest fundamentele betekenis van *sustancia* — zelfstandigheid — ontmoeten we nog twee andere, die weliswaar thans voor ons nog niet van zo'n grote betekenis zijn, maar die we nu toch even aanstippen, omdat deze begrippen later terugkomen. Substantie van de ziel betekent dan op de tweede plaats de ziel in zover deze „in armoede en naaktheid van geest is". Tenslotte duidt hij met zelfstandigheid van de ziel aan het „wezen" zelf van de ziel met haar innerlijke diepte die wortelt in God²⁹.

²⁶ BC, 11, 5, nr. 2: „Ahora sólo trato de esta unión total y permanente según la sustancia del alma y sus potencias...".

²⁷ LL, 1, nr. 9: „...sustancial y deleitable es, cuanto más interior ella es; porque cuanto más interior es, es más pura..." — Vgl. Allison PEERS, *Complete Works*, Londen, 1953, deel III, blz. 21.

²⁸ LL, 4, nr. 3 en 4: „...en el centro y fondo de mi alma, que es la pura e íntima sustancia de ella, en que secreta y calladamente sólo como Señor de ella moras...". Porque este recuerdo es un movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma".

²⁹ Men zie hiervoor de teksten van de *Bestijging* en de *Nacht*, waar hij van de

De substantie van de ziel heeft een middelpunt dat God is en een grond (fondo) die eveneens God is ³⁰. Zij dringt haar wortels door tot in God; in haar is iets dat het meest innerlijke wordt genoemd (*lo más adentro*), het meest intieme, het meest mysterieuze, het verborgene: de substantie van de ziel betekent haar concrete werkelijkheid, tot uitdrukking gekomen in haar ontologische afhankelijkheid van God. Substantie en substantieel connoteren het idee van iets essentieels, en wel essentieel voor het doel dat Sint-Jan zich stelt: de vereniging van die ziel met God. Daarmee duidt het aan datgene wat absoluut waardevol is in de natuurlijke mens; datgene wat onvervreemdbaar is; het meest authentieke in de mens; waar de duivel noch de zinnen kunnen doordringen: „Wonderbaar iets! Bij het gewaarworden van die verontrustende aanwezigheid van de vijand trekt zij zich, zonder te weten hoe, of zonder iets van haar kant te doen, meer in haar innerlijke diepte (*más adentro del fondo interior*) terug, daar zij wel voelt, dat ze zich terugtrekt in een veilige schuilplaats, waar ze zich meer verwijderd van en beter verborgen weet voor de vijand” ³¹.

c) Z i e l e n l i c h a a m .

Deze ziel vormt met het lichaam één geheel. Zij is de *forma corporis*. Dit is voor hem duidelijk uit de omstandigheid dat het lichaam steeds op zijn eigen manier reageert op datgene wat de ziel ervaart ³².

vereniging zegt, dat zij niet alleen een vereniging is volgens elk van de vermogens, maar ook volgens de *zelfstandigheid*. De substantiele vereniging is voor hem primair, de vermogens delen in deze vermogens „*per redundantiam*”: BC II, 5, nr. 2; 24,4; 26,6; DN, II, 23,12; GL, 37,1; LL, 1, nr. 29; 2, nr. 2; nr. 19.

³⁰ Voor de identiteit tussen *fondo* en *centro* van de ziel zie o.a. DN, II, 23, nr. 3. Uitvoerig beschrijft hij hier ook dat de duivel niet kan raken aan het binnenste van de ziel; niet kan doordringen tot op de grond van de ziel; niet kan komen waar ik het meest wezenlijk mijzelf ben. Vgl. t.a.p. nr. 4: „*más adentro del fondo interior*”. LL, 1, nr. 13. De nrs. 9-17 gaan helemaal over het *centro* en de *simplicidad* van de ziel. Zie ook t.a.p. 4, nr. 19 „en el *fondo* de la *sustancia* del alma”.

³¹ DN, II, 23, nr. 4: „Pero muchas veces, cuando la comunicación de la tal contemplación tiene su puro embestimiento en el espíritu y hace fuerza en él, no le aprovecha al demonio su diligencia para desquietarle... porque en sintiendo la turbadora presencia del enemigo... se entra ella más adentro del fondo interior, sintiendo ella muy bien que se pone en cierto refugio”. Vgl. n. 26, blz. 46.

³² Het thema van de aanpassing van de ziel aan het lichaam neemt in de mystiek van Sint-Jan van het Kruis een zeer grote plaats in. De para-mystieke verschijnselen die de vooruitgang op de mystieke weg begeleiden, zoals extase,

Dat duidt voor hem ook op een voorlopige onevenwichtigheid tussen lichaam en geest. Maar deze onevenwichtigheid wordt langzamerhand opgeheven naarmate de mens méér zichzelf wordt, d.w.z. naarmate hij méér beantwoordt aan het oorspronkelijke plan dat God voor hem heeft afgebakend. Aanstands zullen wij naar voren brengen op welke wijze het lichaam werkelijk een hinderpaal is, als wij gaan spreken over het feit, dat deze natuurlijke waarde van de mens, die we boven hebben aangehaald, toch niet zonder meer in de gevallen mens tot uiting komt.

De ziel is echter niet alleen maar *forma corporis*. In de ziel zelf is een tegenstelling tussen uiterlijk en innerlijk, in haar substantie, in haar diepste grond is ze volkomen thuis. Maar natuurlijkerwijze treedt zij door haar vermogens buiten zichzelf en komt in aanraking met de buitenwereld. Wat zij op haar weg naar buiten ontmoet, neemt zij in zich op. Zij wordt ook zelf daardoor voorlopig beheerst. Dit bepaalt haar handelingen en begrenst ook haar vrijheid. Het kan weliswaar niet doordringen in haar binnenste, in haar middelpunt, maar het maakt haar afwezig aan zichzelf. „God is altijd tegenwoordig aan de ziel, maar de ziel is niet altijd tegenwoordig aan zichzelf”³³. Zodoende kan er noch van atheïsme, noch van extrinsecisme sprake zijn. God is aanwezig in de ziel, is immanent, maar deze immanentie impliceert een tweevoudige transcendentie: enerzijds, omdat de mens niet steeds in armoede en naaktheid van geest is, en de hulp van God nodig heeft om daartoe te komen; van de andere kant omdat de mens niet geheel en definitief kan ingaan tot God, tenzij door de dood. Bij haar ingaan tot God, voorzover dit in dit leven, verenigd met het lichaam, mogelijk is, verheft de ziel zich boven zichzelf of beter uitgedrukt, wordt zij boven zichzelf verheven en toch is ze daardoor pas eigenlijk aanwezig aan zichzelf in haar innerlijkste wezen. Dit klinkt tegenstrijdig en toch komt het overeen met de waarachtigheid en vindt zijn grond in de verhouding waarin de menselijke geest tot God staat. God is zuivere geest en oerbeeld van ieder geestelijk-zijn. „Men moet het niet voor onmogelijk houden, dat de ziel tot iets zo verhevens in staat is, dat zij, bij wijze van deelneming, ademt in God, zoals God

elevatie enz., verklaart hij door de substantiële eenheid van ziel en lichaam. De aanvankelijke disharmonie tussen ziel en lichaam komt dan ook voornamelijk voor in het begin van de geestelijke opgang. Vgl. DN, I, 4; II, 1, nr. 2; GL, 13, nr. 6. Uitvoerig gaat op deze kwestie in: CRISÓGONO, o.c.d., *San Juan de la Cruz*, dl. I, *Su obra científica*, hfd. 13: *Relaciones del alma con el cuerpo en la doctrina de San Juan de la Cruz*. Avila, 1929, blz. 282 en 302.

³³ L. LAVELLE, *Quatre Saints*, Parijs (1951), blz. 127.

in haar. Eenmaal aangenomen, dat God haar de genade geeft van vereniging met de Allerheiligste Drieëenheid, waardoor zij op God gelijkt, en God wordt door deelneming, wat voor ongelooflijks zou er dan in schuilen, dat ook haar begrijpen, kennen en liefhebben handelingen van de Drievuldigheid zijn, of nauwkeuriger gezegd, dat zij in de Drievuldigheid samen met de Drievuldigheid handelingen verricht als de Drieëenheid zelf? ... Hij heeft haar immers geschapen volgens zijn beeld en gelijkenis om haar zover te doen stijgen"³⁴. Daarom kan ook pas vanuit God juist begrepen worden wat een menselijke geest is. Dit betekent echter dat het een mysterie is, dat ons voortdurend aantrekt omdat het is het mysterie van ons eigen leven. Wij hebben een zekere toegang tot dit mysterie in zover ons eigen-zijn een geestelijk zijn is. Wij hebben tot dit mysterie eveneens toegang vanuit alle-zijn, in zover alle-zijn, als zinvol en geestelijk te begrijpen, iets van het geestelijk zijn heeft. Gods geest is voor zichzelf totaal doorzichtig, kan volkomen vrij over zichzelf vervoegen en beschikken, treedt volkomen vrij uit Zichzelf en blijft toch tegenwoordig bij Zichzelf. Zo is het niet bij de menselijke geest, die geschapen geest is. Geschapen geest zijn betekent: begrensde beeld van God zijn: als beeld gelijkend op God, als begrensde beeld, tegendeel van God. Geschapen geest betekent grotere of kleinere mogelijkheid tot opname van God, in zijn hoogst realiseerbare vorm: vereniging met God in wederzijdse, persoonlijke, vrije overgave³⁵.

4. *De immanentie van God wordt gebinderd in de gevallen mens.*

Wij hebben gezien, dat er volgens Sint-Jan van het Kruis krachtens de schepping door God, ziel en God niet twee vreemden zijn. Zij horen bij elkander en leven bij elkander. Voor de ziel is er zelfs geen andere bestaansmogelijkheid. *Affectief* echter is de ziel niet zon-

³⁴ GL, 39, 4: „Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado. Porque dado que Dios la haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad? ... y para que pudiese venir a esto, la crió a su imagen y semejanza". Vgl. Edith STEIN, O.C.D., *Endliches und Ewiges Sein*, Freiburg-Leuven, 1950, blz. 392-426: *Das Gottesbild im Menschen*.

³⁵ Edith STEIN, O.C.D., *Kreuzeswissenschaft - Studie über Joannes a Cruce*, Freiburg-Leuven, 1950, blz. 140.

der meer in continuïteit met God; er bestaat echter veeleer een discontinuïteit. Als Sint-Jan zich afvraagt of de mens beseft, wat er zich in zijn binnenste afspeelt, dat God er substantieel tegenwoordig is, antwoordt hij *neen*, en wel om twee redenen.

Ten eerste: Alles wat ligt in de zelfstandigheid van de ziel, vóór het verstand en de wil en de zintuigen, vóór haar vermogens dus, is vormloos, is niet duidelijk, niet bepaald. De ziel leeft daar wel, maar is er noch psychisch, noch affectief te benaderen in dit leven. Ook zonder dat de wereld buiten haar iets in haar wakker roept, leeft de ziel in dit centrum, ook voordat er sprake is van een mystieke vereniging met God; zelfs als deze vereniging nooit tot stand komt. Iedere ziel heeft een innerlijk, waarvan het „zijn” leven is. Dit innerlijke is onvervreemdbaar, is ontoegankelijk, ook ontoegankelijk — we zagen het reeds — voor de duivel en voor andere geesten, maar het is ook verborgen voor haarzelf. Immers, wat daaruit opstijgt — gedachten van het hart noemt Sint-Jan van het Kruis dit — is vormloos, onbepaald. Het zijn geen gedachten in de gangbare betekenis van het woord: geen vast omlijnde, strakke en logische voortbrengselen van het verstand. Deze „gedachten van het hart” moeten nog velerlei omvormingen ondergaan, voordat zij te begrijpen gedachten worden. Zij moeten eerst opstijgen uit de grond van het hart. Dan bereiken ze een eerste drempel van het menselijk bewustzijn, waarin ze waarneembaar zijn. In haar werk *Kreuzeswissenschaft*, zegt Edith Stein hiervan, dat dit waarnemen een veel oorspronkelijker wijze van bewustzijn is, dan het verstandelijk kennen. Het ligt in ieder geval nog vóór de scheiding van vermogens en krachten. De helderheid van het zuiver verstandelijk kennen heeft dit waarnemen niet. Van de andere kant is het rijker dan een uitsluitend verstandelijke kennis. Men bemerkt in datgene, wat opstijgt, dat het als het ware doortrokken is van een waarde. Van het karakter van deze waarde hangt het af, of men zal besluiten dit „opstijgende” zich te laten ontplooiën of niet. Wij moeten hier opmerken, dat datgene, wat natuurlijkerwijze opstijgt en waarneembaar wordt, reeds niet meer het zuiver innerlijk leven van de ziel is, maar reeds een antwoord op iets, dat het opstijgen heeft bevorderd³⁶. Maar dit ligt niet meer in de lijn van het te behandelen onderwerp.

Uit hetgeen Sint-Jan van het Kruis hierover zegt, zonder dat dit echter een afgerond systeem weergeeft, maar wel veronderstelt, menen wij het aldus te moeten voorstellen: rond de innerlijke kern,

³⁶ T.a.p., blz. 141.

de substantie van de ziel, ligt concentrisch een sfeer, die hij als de geestelijke sfeer aanduidt en rond deze geestelijke sfeer bouwt hij de zintuiglijke sfeer. In het commentaar, dat hij geeft op de achttiende strofe van het Geestelijk Gezang (in redactie B de 31ste): „Judea's nymphen-reien — wijl bloem en rozelaar in bloei hier prijken — Vol reuk van specerijen — Blijft in de *buitenwijken* — Tot onze *drempels* mag Uw tred niet reiken” — ³⁷, zegt hij: „De voorsteden van de ziel zijn de innerlijke zinnen; zoals het geheugen, de beeldvormende en beeldscheppende fantasie, waarin de indrukken van de voorstellingen en beelden van de voorwerpen opgesteld en bewaard worden; waarmee het zinnelijke deel zijn bedoelingen, strevingen en verlangens in beweging zet. Deze (indrukken) treden de voorsteden van de innerlijke zinnen binnen door de poorten van de uiterlijke zinnen: gezicht, gehoor, reuk enz. Zo kunnen wij al de vermogens, de innerlijke en uiterlijke zinnen van dit zinnelijk gedeelte, voorsteden noemen, want zij zijn de stadswijken, die buiten de muren liggen. Wat men de stad noemt in de ziel, is het meest naar binnen gelegen gedeelte, n.l. het redelijk deel, dat met God kan verkeren, en waarvan de werkingen tegengesteld zijn aan die der zinnelijkheid... Daarom vraagt de ziel (in bedoelde strofe, die hij commentarieert), dat de nymfen (de indrukken enz.) in de voorsteden zouden blijven, d.i. zich rustig zouden houden in de innerlijke en uiterlijke zinnen van dit zinnelijk gedeelte. „Tot onze drempels mag Uw tred niet reiken” d.i. raakt ook niet door allereerste bewegingen het hogere deel, want deze allereerste bewegingen der ziel zijn als de ingangen en drempels, die toegang verschaffen tot de ziel. Als deze eerste bewegingen het verstand bereiken, gaan ze al over de drempel heen” ³⁸.

Aan de drempel, waar de opkomende bewegingen waargenomen worden, begint de scheiding van onderscheiden kenbare werkingen

³⁷ P. N. VAN EYCK, *Benaderingen*, Maastricht, 1940, blz. 45.

³⁸ GL, 18, 7 en 8: „En los arrabales de Judea, que decimos ser la porción inferior o sensitiva del alma; y los arrabales de ella son los sentidos interiores, como son la memoria, fantasía e imaginativa, en los cuales se colocan y recogen las formas e imágenes y fantasmas de los objetos, por medio de las cuales la sensualidad mueve sus apetitos y codicias... Porque lo que se llama ciudad en el alma, es allá lo de más adentro, es a saber la parte racional que tiene capacidad para comunicar con Dios, cuyas operaciones son contrarias a las de la sensualidad. Pero porque hay natural comunicación de la gente que mora en estos arrabales de la parte sensitiva... con la parte superior, de tal manera que la que se obra en esta parte inferior ordinariamente se siente en la otra interior, y por consiguiente la hace advertir y desquietar de la obra y asistencia espiritual que tiene en Dios... Esto es ni por primeros movimientos toquéis a la parte superior...”.

van de ziel en de vorming van tastbare resultaten: daartoe behoren van de kant van het verstand uitgewerkte gedachten met hun redelijke structuur (innerlijke woorden, waarvoor de mens soms ook uiterlijke woorden vindt), gemoedsbewegingen en wilsbesluiten, die als werkzame krachten in de samenstelling van het zieleleven binnentreden. Dit laatste nu is voor innerlijke waarneming te begrijpen. Deze innerlijke waarneming is van een totaal andere aard dan het eerste waarnemen van hetgeen uit de diepte van de ziel opstijgt. Dit heeft vorm; het andere niet.

Wij moeten nu reeds hierop wijzen, omdat Sint-Jan van het Kruis naderhand erop terugkomt, dat juist deze distincte ideeën, deze ideeën in een bepaalde vorm geen naaste middel kunnen zijn tot de verenigende kennis met God.

Van de andere kant is het opstijgen uit de diepte van de ziel ook onderscheiden van het weer opnieuw opduiken van een reeds gevormd idee, dat verborgen lag in het geheugen en nu weer ontwaakt en levend wordt. Overigens wordt door de ziel niet alles waargenomen, wat uit haar diepste opstijgt. Veel dingen vertonen zich, worden tot innerlijk of uiterlijk woord, worden tot wens of wil of daad, zonder dat men het beseft. Alleen degene, die geheel en al tot innerlijke beschouwing gestegen is, kan ook waken over die eerste bewegingen. En dit behelst voor Sint-Jan ook een tweede reden, waarom voor de mens zijn innerlijk verborgen is.

Wij hebben gezegd, dat voor Sint-Jan van het Kruis dit innerlijke, deze substantie van de ziel, het eigenlijk waardevolle is in de natuurlijke mens; iets waarin hij zelfs door de erfzonde niet is aangetast. Anders zou de mens immers totaal bedorven zijn en zou hij niets meer overhouden van zijn oorspronkelijk beeld-zijn van God, terwijl Sint Jan toch van mening is „dat (ook) een ongeordende ziel, voor wat haar natuurlijk zijn betreft, even volmaakt is als toen God haar schiep”³⁹. Hoewel dit innerlijke het waardevolle is, haar eigenlijk tehuis is, vertoeft de ziel er in de regel niet. Van nature heeft zij een neiging om naar buiten te treden.

Hetgeen wij tot hertoe achterhaalden over Sint-Jans opvattingen omtrent te mens, omtrent zijn ziel vooral, werd meestal uitgedrukt in beelden, maar beelden die zo bij elkander passen, dat ze niet toevalligerwijze gekozen kunnen zijn. Wij hebben daarom met opzet uit verschillende werken zijn opvattingen doen uitkomen. In zijn reeds vaker geciteerd werk over Sint-Jan van het Kruis zegt J. Baruzi: „le mot *centro*, qui dans la *Llama* (Levende Liefdevlam)

³⁹ BC, I, 9, nr. 3: Vgl. (6).

a une valeur lyrico-mystique souveraine, semble une donnée vécue plutôt qu'un terme technique transmis" ⁴⁰. Dit lijkt ons toch te slap, te krachteloos! Als het alleen maar een lyrische term zou zijn, zou het toch niet op zoveel verschillende plaatsen terugkomen, en wat méér is, niet steeds eenzelfde werkelijkheid op constante wijze aanduiden. Als wij de beelden zoveel mogelijk buiten beschouwing laten, menen wij het volgende te kunnen zeggen: Wat van buiten tot de ziel toegang vindt, behoort tot de wereld buiten de ziel, dus niet tot de ziel zelf. In de regel ook, wat niet tot haar lichaam behoort, want dit vormt met de ziel een geheel en is voor haar niet zo vreemd, als het louter uiterlijke, dat als vreemd tegenover haar staat. Bij hetgeen uiterlijk is, zijn er ten eerste dingen, die voor de ziel alleen maar uiterlijk zijn; die alleen maar een ruimtelijke uitgebreidheid hebben en ten tweede dingen, die een innerlijk hebben, zoals de ziel zelf. Maar in de ziel zelf moeten wij ook spreken van een innerlijk en een uiterlijk. Als de ziel naar buiten getrokken wordt, treedt zij toch niet uit zichzelf, zij is alleen maar verder van haar innerlijk verwijderd en daarmee ook opengesteld voor de buitenwereld. Wat van buiten nadert heeft een zeker recht haar aandacht te trekken en, naargelang zijn waarde, zijn betekenis, zijn gewicht, in een bepaalde diepte van de ziel opgenomen te worden. Vanuit haar innerlijke kern moet zij deze dingen buiten haar beoordelen. Maar daarom mag zij ook haar diepst verborgen kern niet prijsgeven. Juist in zoverre zij zich in haar binnenste handhaaft, is zij meester over deze uiterlijke dingen en is zij vrij; vrij om zich te begeven naar de dingen die van buiten gekomen zijn zonder haar innerlijke kern te verlaten. Daar is zij zichzelf, daar is zij een persoonlijkheid, een *ik*; daar is zij ook vrij. Vandaaruit moet zij over alles beschikken. Daar kan zij zich tot God keren of naar buiten. De mens is bestemd te leven in zijn binnenste, in zijn innerlijk, en zichzelf zo in zijn macht te hebben dat hij vandaaruit zijn standpunt bepaalt tegenover de wereld en tegenover God. Maar de ziel doorgrondt zichzelf niet helemaal, tenminste in deze gevallen toestand niet. Dat is een geheim van God, dat Hij alleen kan ontsluiten. Zij kan zich niet roekeloos wegschenken aan wat buiten haar is, want zij is een geest. Bovendien verwijderd ze zich telkens meer van zichzelf, naarmate zij dit doet. Zij kan dit nochtans doen, want zij heeft haar innerlijk in haar macht gekregen en kan daarover in volkomen vrijheid beschikken.

In de gevallen toestand, waarin de mens verkeert, ondervindt hij op tweevoudige manier tegenwerking om zichzelf te zijn, d.w.z. zo

⁴⁰ J. BARUZI, t.a.p., blz. 663.

te zijn als met Gods bedoeling overeenkomt. Een gevaar ligt in de affectieve orde en een ander in de psychologische orde. Hij wil macht hebben zich met alles wat buiten hem omgaat te vereenzelvigen in een geest van eigendom (*espíritu de propiedad*), zichzelf tot middelpunt maken, en dat is in strijd met zijn innerlijk, waar God het middelpunt is⁴¹. Dit is een gevolg van de erfzonde, waardoor de oorspronkelijke bewegingen van de mens egoïstisch zijn en eerst door een nadere beweging op God gericht zijn. Dit ligt in de affectieve orde. In de psychische orde doet zich het gevaar voor dat de ziel als het ware een dubbel gezicht heeft⁴²): de mens kan naar binnen naar God zien, en hij kan naar buiten zien, naar de schepselen. Ook dit naar binnen zien wordt hem bijna onmogelijk gemaakt door de erfzonde; pas door de begenadiging, waardoor hij nieuwe vermogens krijgt (geloof, hoop en liefde) wordt hem dit mogelijk, maar niet, dan na de nacht van de geest en de nacht van de zinnen, die hem moeten ontwennen steeds van zichzelf weggetrokken te worden, naar de buitenwereld toe, die niet God is. Voor ons is voornamelijk het tweede aspect van belang, omdat de mens precies van deze tweede dreiging verlost wordt door het geloof. Maar ook het eerste kan men niet zonder meer voorbijgaan, omdat het geloof de mens ook heilsgoederen verschaft, die tot hem spreken in de affectieve orde. We zullen daarom op beide punten iets nader ingaan.

Het eerste punt, dat in de affectieve orde ligt, is de geest van eigendom. Daartegenover staat de armoede van geest (de *pobreza de espíritu*). Zolang de mens iets bezit met deze „geest van eigendom” (of dat nu een bovennatuurlijke gave Gods is of een natuurlijk iets) kan hij niet volmaakt zijn: „Wie geen eigendomsgenot (*gozo apropiado*) stelt in de zaken, die hij bezit, heeft genot van alle dingen, alsof hij ze alle daadwerkelijk bezat; en in zoverre hij de dingen beschouwt met die bijzondere gehechtheid die bezit met zich meebrengt (con particular *aplicación de propiedad*), verliest hij over de hele lijn de vreugde aan alles”⁴³. Voor Sint-Jan van het Kruis gaat het hier om iets zeer fundamenteels: „Er zijn er, die menen, dat elke soort onthechting of hervorming van leven al voldoende is; anderen zijn tevreden met het beoefenen van de deugd, het volharden met

⁴¹ In de samenstelling *apetito de propiedad* en *espíritu de propiedad* vonden wij de uitdrukking 31 maal in zijn werken. Vgl. o.a. BC, II, 1, nr. 1; GL, 3 nr. 5; DN, I, 3, nr. 1; LL, 3, nr. 75.

⁴² Vgl. J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, in: Arch. Hist. Doct. et Litt. Moyen-Age, II, blz. 73-77.

⁴³ BC, III, 20, nr. 3.

bidden of het voortzetten van verstervingen; maar zij komen niet tot de onthechting en armoede of onteigening of geestelijke zuiverheid, hetgeen allemaal een en hetzelfde is, door de Heer zelf hier (nl. Marc., VIII, 34-35) aangeraden”⁴⁴. En dit moet zo zijn, omdat de eerste bewegingen van het streefvermogen in de gevallen mens in een geest van eigendom streven naar al deze dingen, ze toepassen op zichzelf, zichzelf zo tot middelpunt maken en hoogstens in een volgende beweging haar interesse naar God kunnen terugleiden. „De geestelijke mens moet de eerste beweging, die met eigendomsgenot streeft naar de dingen, onderdrukken”⁴⁵. Waarom zegt hij dit? Omdat zijn opvatting van de volmaakte mens de volgende is: de volmaakte mens is degene die zo dicht mogelijk nadert tot de staat van primitieve onschuld, die Adam bezat. Dat is de mens zoals God hem gewild heeft. Nog overtuigender komt dit uit in de tweede Adam waarin wij de mogelijkheid bezitten zo dicht mogelijk te naderen tot deze toestand van de oorspronkelijke mens: „Immers zoals in de staat van onschuld voor onze eerste ouders alles wat zij zagen, bespraken en aten in het paradijs, dienstig werd tot genotvoller beschouwing, omdat bij hen het zinnelijk deel onderworpen was aan de rede en goed geordend, zo zal ook hij, die het zinnelijk deel gezuiverd heeft en onderworpen aan de rede, in alle zintuiglijke aanlegenheden, vanaf de *eerste beweging* genot hebben in God, Hem genotvol opmerken en beschouwen”⁴⁶. Daarom: „Zolang het zinnelijke deel in de zuivering van het zinnelijk genieten niet de gewoonte heeft *vanaf de eerste beweging* een zodanig voordeel te trekken uit deze genietingen dat ze hem onmiddellijk verwijzen naar God, zolang is het noodzakelijk zich te versterven in het genieten...”⁴⁷. Het gaat dus helemaal niet over een *niet* genieten, maar over een

⁴⁴ BC, II, 7, nr. 5: „Que entienden que basta cualquier manera de retiramiento y reformation en las cosas; y otros se contentan con, en alguna manera, ejercitarse en las virtudes, y continuar la oración y seguir la mortificación; mas no llegan a la desnudez y pobreza o enajenación o pobreza espiritual (que todo es uno) ».

⁴⁵ BC, III, 20, nr. 3: „Debe, pues el espiritual al primer movimiento, cuando se le va el gozo a las cosas reprimirle”.

⁴⁶ BC, III, 26, nr. 5: „Porque así como en el estado de la inocencia, a nuestros primeros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el Paraíso, les servía para mayor sabor de contemplación, por tener ellos bien sujeta y ordenada la parte sensitiva a la razón; así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles, desde el primer movimiento saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios”.

⁴⁷ BC, III, 26, nr. 7: „... hasta que el hombre venga a tener tan habituado el sentido en la purgación del gozo sensible, que de primer movimiento saque el provecho que he dicho, de que le envíen las cosas luego a Dios, tiene necesidad de negar su gozo”.

juist genieten. Dat is pas in volle mate mogelijk als de mens komt tot, of tenminste zoveel mogelijk benadert, de oorspronkelijke realisatie van Gods idee over de mens, zoals de gelovige dit concreet vindt uitgedrukt in Adam en méér bepaald in de tweede Adam: Christus, in Wie hij ook de mogelijkheid verkrijgt dit te kunnen. Want door Hem wordt de gevallen mens (van de erfzonde) weer in staat gesteld ook in zichzelf het oorspronkelijke idee van God over de mens tot werkelijkheid te brengen. Wij gaan daarop nu niet verder in, omdat we in een apart hoofdstuk deze subjectieve verlossing nader zullen bestuderen. Wij menen, dat het juist de gedachtengang van Sint-Jan van het Kruis is, dat de mens in de lijn van het affectieve verlost wordt, doordat hem de heilsgoederen te beurt vallen door de objectieve geloofsinhoud; en in de psychische orde door het subjectieve geloof, de geloofshouding. Daarbij zullen wij dan gelegenheid hebben te spreken over de figuur van Adam in de traditie en de theologie van de mystiek.

Behalve dit gevaar in de affectieve orde, dat het streefvermogen in deze gevallen toestand steeds een egoïstische tendens heeft en daarom de geest van eigendom plaats moet maken voor armoede van geest, bedreigt de mens ook een gevaar in de psychische orde. Het eerste wordt vrij veelvuldig aangehaald door de geestelijke schrijvers. Het houdt verband met de tegenstelling tussen vlees en geest; tussen de oude mens en de nieuwe mens; tussen verlangen om te hebben en de liefde; tussen *erôs* en *agapè*. Het tweede houdt verband met de mogelijkheid voor de mens om zich naar buiten te keren of naar binnen, naar God.

In zover de ziel zich keert naar de buitenwereld vertoont zij in de beschrijving van Sint-Jan van het Kruis een structuur, die vrijwel overeenkomt met de zielsstructuur zoals ze door het Thomisme wordt voorgesteld. Er zijn enige afwijkingen: Sint-Jan neemt het bestaan van drie vermogens aan inplaats van twee; hij spreekt over een dubbel geheugen, waar het Thomisme slechts over één geheugen spreekt; hij onderscheidt de imaginatie van de fantasie. Maar hierin moet men toch geen oorspronkelijkheid gaan zoeken⁴⁸. Hij bespreekt

⁴⁸ CRISÓGONO in zijn werk *San Juan de la Cruz, su obra científica y literaria*, dl. I, Avila, 1929, blz. 73-103, meent daarentegen in deze afwijking iets zeer origineels te ontdekken. Sint-Jan van het Kruis zou tot deze opvatting zijn gekomen door de werken van de karmelietaanse theoloog John Baconthorp (zie: Inleiding blz. 29, noot 41), die hij moest lezen in Salamanca. Het lijkt mij echter meer voor de hand liggend dat Sint-Jan van het Kruis denkt aan de bovennatuurlijke psychologie van de ziel en daarom ook zoekt naar een parallel in de natuurlijke psychologie: er zijn drie goddelijke deugden; dus ook drie vermogens.

de vermogens van de ziel, in zover deze zich naar buiten keert, alleen om zijn lezres voor te bereiden op de bovennatuurlijke kennis. Er is een parallelisme tussen de natuurlijke kennis en de bovennatuurlijke, de eigenlijke mystieke kennis⁴⁹.

In zover de ziel zich naar buiten keert kent ze, verlangt ze, herinnert ze zich de buitenwereld. Maar deze activiteiten zijn uiteindelijk gebonden aan het mecanisme van de zintuiglijke kennis. Van de ene kant is de wil ondergeschikt aan het verstand (*appetitus sequitur formam*); van de andere kant is het geheugen terug te brengen tot de imaginatie en het verstand. Aan de ziel voor zover zij zintuiglijk is staan de vijf zintuigen ter beschikking⁵⁰.

Voor Sint-Jan van het Kruis heeft de ziel drie vermogens, maar in het domein van de zintuiglijke kennis verloopt alles, alsof er twee vermogens waren, zoals bij het Thomisme. Zoals Sint-Jan van het Kruis dit alles beschrijft, komt het overeen met de thomistische opvatting van kennen, zoals hij die in Salamanca geleerd heeft. Van groot belang is dit niet. Van meer belang is voor hem, dat de zintuiglijke kennis een aspect van activiteit en een aspect van passiviteit vertoont, zowel op het niveau van het zintuiglijke deel der ziel als op het niveau van het geestelijk deel. Op het niveau van het zintuiglijk deel is er materiële passiviteit in de *sensus communis*, die door middel van de zintuigen het voorwerp 'ondergaat', en intentionele activiteit in de *sensus communis* die door de streefvermogens zijn object 'nastreeft' en grijpt. Maar God is geen materieel object en kan dus niet vallen in de actiesfeer van de *sensus communis*. Overigens, zegt Sint-Jan, is het zoeken van God in de schepselen voor de gevallen mens niet zonder gevaar, omdat de intentionele activiteit van de zintuiglijke kennis besmet is met de tendens van egoïsme, van zich toeëigenen in de geest van bezitten van eigendom. Als ik me dus

⁴⁹ Zie b.v. BC, II, 12, nr. 3: „Es, pues, de saber, que los sentidos de que aquí particularmente hablamos, son dos sentidos corporales interiores, que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente se sirven el uno al otro; porque el uno discurre imaginando y el otro forma la imaginación o lo imaginado, fantaseando”. — Voor Sint Thomas vallen deze twee samen (Vgl. CRISÓGONO, t.a.p., blz. 85). De zin van Sint Jans tekst lijkt ons te zijn: de imaginatie gaat discursief te werk, van het ene zintuig naar het ander; de fantasie informeert de beelden van de imaginatie om ze als „fantasma” aan te bieden aan de intellectus agens; de imaginatie geeft het ruwe beeld (het „sensatum”); de fantasie maakt daar een schema van (het „fantasma”); de imaginatie is de „schatkamer” van de beelden; de fantasie „de schatkamer” van de zintuiglijke waardering door de „*vis cogitativa et estimativa*”. Dat Sint Jan dit onderscheid niet zo belangrijk vindt, blijkt al dadelijk uit het vervolg van de geciteerde tekst: „Wat ons doel aangaat, is het hetzelfde of we van het een of van het ander spreken”.

⁵⁰ CRISÓGONO, t.a.p., blz. 86.

keren wil naar God, tot God alleen — en dat is het hoofddoel voor Sint-Jan van het Kruis — dan kan me de activiteit van het zintuiglijk deel der ziel van geen nut zijn.

Behalve actief is de menselijke geest ook passief. Hij ondergaat geestelijke indrukken. Deze komen uit de zintuiglijke kennis door abstractie. Van de andere kant is er activiteit van de menselijke geest, in zover hij het begrepene onder woorden brengt en uitdrukt in een begrip. Maar God is ook geen geschapen vorm. Hij kan dus niet gekend worden, zoals Hij is in zich, door het geestelijk deel van de ziel volgens de gewone gang van de zintuiglijke kennis. Bovendien vermeldt hij ook hier weer een gevaar, dat voortkomt uit de erfzonde: dat de mens ook in zijn activiteit bij het kennen, in zover hij n.l. het gekende onder woorden brengt en uitdrukt in een concept, egocentrisch te werk zal gaan. In zoverre er menselijke activiteit van de gevallen mens betrokken is in het kenproces van de mens, is dit een obstakel voor de onmiddellijke vereniging met God. Maar deze analyse van de menselijke kennis, zegt Sint-Jan, is niet zo volledig. Ze beschouwt de kennis zowel van het hogere alsook van het lagere niveau, in zoverre deze zich richt naar buiten. Maar ze kan zich ook naar binnen richten. Als de ziel zich naar binnen keert en ziet „met haar tweede gelaat”⁵¹, vertoont zij bij Sint-Jan van het Kruis eenzelfde structuur als de ziel voor zover zij zich naar buiten keert. In zover de ziel zich naar binnen keert noemt hij ze gewoonlijk „geest”. Dit onderscheid tussen „ziel” en „geest”, traditioneel in de mystiek, gaat terug op een passage uit de Hebreeënbrief, waar van Gods woord gezegd wordt, dat het zo doordringend is, dat het raakt tot in het diepste van het menselijk wezen, n.l. het onderscheid tussen ziel en geest⁵². Ook daar wordt onder „ziel” verstaan datgene wat de mens gemeen heeft met ieder levend wezen en onder „geest” datgene, wat hem zijn eigen aard voorschrijft, n.l. de mogelijkheid om met God in contact te komen. P. Festugière herleidt dit onderscheid op Philo⁵³. Juist in haar geest-zijn is de ziel beeld van

⁵¹ Voor de leer over het dubbele gelaat van de ziel, een zeer traditionele leer in de mystiek, die zowel bij Augustinus te vinden is, als bij Algazel, Vgl.: J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, in Arch. Hist. Doct. et Litt., Moyen-Age, II, blz. 73-77.

⁵² Hebr. 4. Vergelijk hierbij C. SPICQ, o.p., *L'Épître aux Hébreux*, II, commentaire, Parijs, 1953, blz. 89: „C'est jusqu'en ces profondeurs que parvient le Logos après être passé à ce point absolument indiscernable où se joignent la ψυχή et le πνεῦμα, (cf. 18. 2, 35; I Thess. 5, 23; I Cor. 15, 45), c'est à dire le principe de la vie sensible et humaine (nepheš) et la faculté du divin (ruah).

⁵³ A. I. FESTUGIÈRE, d.p., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Parijs, 1932), blz. 212-217. Waarschijnlijk ligt het ontstaan van de dichotomie ψυχή-πνεῦμα

God⁵⁴. De mystieken nemen dit onderscheid tussen ziel en geest op in hun terminologie, niet zozeer omdat zij overtuigde voorstanders zijn van de trichotomie (lichaam - ziel - geest), maar veeleer omdat zij hierin een mogelijkheid zien om ervaringsgegevens weer te geven, die anders niet onder woorden te brengen zijn. Hun redenen zijn niet zozeer van filosofische als wel van praktische aard. Dit is wel duidelijk als wij b.v. Theresia horen spreken over dit onderscheid: „In de mystieke theologie wordt de vereniging verklaard, doch ik zou van deze wetenschap zelfs de termen niet kunnen noemen; ik kan mij ook geen denkbeeld vormen van het *denkvermogen*, noch begrijpen, waardoor het is *onderscheiden* van de *ziel* of van de *geest*; het schijnt mij alles *één*”⁵⁵. Maar om haar ervaringen in woorden om te zetten, neemt ze dit onderscheid tussen ziel en geest toch weer aan: „Daarom zei ik, dat men innerlijke dingen ziet, waaruit men met zekerheid kan besluiten, dat er in zeker opzicht een *zeer duidelijk verschil* bestaat tussen de *ziel* en de *geest*, al zijn ze ook nog zozeer *één*. Men bemerkt een zo teer onderscheid, dat het ons toeschijnt, dat zij werkingen zijn van verschillende aard, in overeenstemming met het verschil in genot, dat de Heer zich verwaardigt hun elk afzonderlijk te schenken. Ook komt het mij voor, dat de ziel onderscheiden moet worden van haar vermogens en dat beide niet een en hetzelfde zijn”⁵⁶.

Sint-Jan van het Kruis wijst reeds dadelijk in het begin van zijn eerste werk, *De bestijging van de Berg Karmel*, op dit onderscheid in de ziel: „Wij zullen zeggen welke kentekenen er zijn om te weten te komen of dit de zuivering der *ziel* is, en, zo het dit is, of het dan de zielezuivering is naar de zintuiglijke kant dan wel naar de *geest*”⁵⁷. Verder in ditzelfde werk geeft hij ook aan, wat hij verstaat

nog verder terug omdat Philo op zijn beurt, zoals P. FESTUGIÈRE zegt, is „le réceptacle de toute la tradition philosophique”.

⁵⁴ Vgl. S. Th. I-a II-ae, CXIII, art. 10; „eo enim ipso quod facta est anima ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit”.

⁵⁵ *Het boek van haar leven*, hoofdst. 18, nr. 4; Ned. Vert. I, blz. 276, Bussum, 1948.

⁵⁶ *Kasteel der ziel*, 7-de Verbl., 1-ste hfdst. nr. 15 en 16; Ned. Vert. III, blz. 542, Bussum, 1949. Wanneer zij spreekt over „geest” in tegenstelling met „ziel”, dan bedoelt zij de geestelijke zelfstandigheid van de ziel gesteld tegenover de volledige natuur der ziel, welke een verhouding tot het lichaam insluit en draagster is van vermogens, zintuigen en hartstochten, welke de medewerking van het lichaam eisen. Het onderscheid dat zij maakt tussen de ziel en haar vermogens zou ook te maken zijn tussen het geestelijk wezen en de zuiver geestelijke vermogens van de ziel. Sint Jan van het Kruis zal dit ook doen. - Vgl. S. Th. I-a, LXXVII, a. 1.

⁵⁷ BC, Voorrede, nr. 6: „qué indicios habrá para conocer si aquella es la pur-

onder geest, als hij zegt: „De geest is het hogere deel van de ziel dat betrekking en omgang heeft met God”⁵⁸. Of anders: „Het diepe en levendige van de liefdedorst wordt ervaren in het hogere deel van de ziel, d.i. in de geest”⁵⁹.

Voor het ogenblik volstaan wij met het aangeven van dit onderscheid tussen de ziel, in zover ze zich naar buiten keert en de ziel in zover ze zich naar binnen keert, en dus mogelijkheid heeft om met God in haar middelpunt in contact te komen. In het derde hoofdstuk zullen wij er nader op terug komen. De geest nu vertoont eenzelfde structuur, als die wij zojuist geschetst hebben voor de ziel. Vooreerst heeft de ziel voor zover ze naar God gekeerd is en dus geest genoemd wordt door Sint-Jan van het Kruis, vijf geestelijke zintuigen⁶⁰. „Deze waarnemingen (welke louter langs geestelijke weg plaatsvinden) doen zich aan de ziel voor op dezelfde manier als aan de andere zinnen. Daarom noemen wij ook in eigenlijke zin datgene visioen, wat het verstand opneemt bij wijze van zien (het verstand kan immers de dingen ook geestelijk zien, zoals het ze ook zintuiglijk kan zien). Openbaring noemen wij, wat het verstand opneemt door nieuwe dingen waar te nemen en te verstaan (zoals het oor dat doet door nog niet gehoorde dingen te horen). Wat het bij wijze van horen waarneemt, noemen wij inspraak. Wat het waarneemt op de wijze van de andere zintuigen zoals b.v. het begrijpelijk waarnemen van geestelijke zoete geur, van geestelijke smaak en geestelijk genot, noemen wij geestelijke gevoelens. Uit dat alles put het verstand kennis of een geestelijk zien, zonder enige vorm, enig beeld of voorstelling, veroorzaakt door de natuurlijke verbeelding”⁶¹. Subject van deze geestelijke zintuigen zijn, volgens Sint-Jan

gación del alma; y, si lo es, si es del sentido o del espíritu (lo cual es la noche oscura que decimos”).

⁵⁸ BC, III, 26, nr. 4: „Y así, perfeccionándose el *espíritu*, que es la porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios”.

⁵⁹ DN, II, 13, nr. 4: „... pero la raíz y el vivo de la sed de amor siéntese en la parte superior del alma, esto es, en el *espíritu*”.

⁶⁰ Vgl. voor de geschiedenis van de zintuigen van de ziel in de spiritualiteit: M. OLPHE GALLIARD, S.J., *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in: EC, II, 1954 (*Nos sens et Dieu*), blz. 179-193. Voor het ontstaan van deze leer bij Origines vgl. Karl RAHNER, S.J., *Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in: RAM, 1932, blz. 113-145. Zie ook: CRISÓGONO, O.C.D., *San Juan de la Cruz - Su obra científica*, Avila, 1929, blz. 99, waar hij deze leer nawijst bij Origines (*Super Lev. hom.* III, 7), Augustinus (*Confessiones*, X, 7), Bernardus (*De amore Dei*, hfdst. IV). Vgl. THOMAS VAN AQUINO, *In III sent. dist.* 13, q. 4; THERESIA, *Kasteel* 4de verbl., hfdst. 2.

⁶¹ BC, II, 23, nr. 3: „Que por cuanto todos los objetos de los demás sentidos, como son todo lo que se puede ver, y todo lo que se puede oír, y todo lo que

van het Kruis, het verstand en de wil. Smaken en voelen horen bij de wil; de andere drie horen bij het verstand⁶². De symmetrie in de structuur van de ziel, voor zover zij zich naar buiten keert en in zover zij zich naar binnen keert, gaat zover, dat hij ook spreekt van een geestelijke *sensus communis*: „De ziel bemerkt, dat ze kennis, genot, smaak, vreugde enz. van God ontvangt. Al deze dingen worden opgenomen door en vestigen zich in wat ik noem de *sensus communis* van de ziel, hetgeen zoals ik reeds zei, is: de kracht en het vermogen van de ziel om alles te voelen, te bezitten en te genieten . . . Zoals de lichamelijke zintuigen hun gewaarwordingen bewaren in de *sensus communis*, en deze *sensus communis* daarvan de vergaar- en bewaarplaats is, zo is de *sensus communis* van de ziel een vergaar- en bewaarplaats voor de grootheden Gods”⁶³. Door middel van de wil kan deze *sensus communis* volgens Sint-Jan ervaringen opdoen. Vandaar dat hij onderscheid maakt tussen de werking (*operación*) van de wil en het zintuiglijk ervaren (*sentimiento*) van de wil. De werking van de wil is de liefde; dit is iets actiefs waarvan de eindterm en het voorwerp buiten de wil gelegen zijn. Het zintuiglijk ervaren daarentegen is iets dat de wil ondergaat. Er zijn dus twee momenten in de wil: eerst het zintuiglijk ervaren van de wil en dan de reactie van de wil. Het zintuiglijk ervaren van de wil kan een geestelijke smaak, een „substantiële — in de zin van substantie van de ziel — aanraking”, geestelijk genot enz. zijn; de werking van de wil kan alleen liefde zijn. En enkel dit laatste van deze twee momenten in de wil, kan middel tot vereniging met God zijn; het eerste niet: „Want als de wil enigermate God kan omvatten en zich met Hem verenigen dan gebeurt dit niet door middel van het zintuiglijk ervaren van de wil, maar door de liefde. En daar de liefde niet bestaat in het genoegen, de zoetheid of welke voldoening ook, die de ziel kan aandoen, volgt daaruit dat geen enkel van deze aangenomen gewaarwordingen in de wil een geproportioneerd middel kan zijn voor de wil om zich te verenigen met God. Alleen de *werking* van de wil kan dit zijn. De werking van de wil is immers zeer verschillend van het

se puede oler, y gustar y tocar, son objeto del entendimiento en cuanto caen debajo de verdad o falsedad; de aquí es que, así como a los ojos corporales todo lo que es visible corporalmente les causa visión corporal, así a los ojos del alma espirituales, que es el entendimiento, todo lo que es inteligible le causa visión espiritual”.

⁶² Vgl. BC, II, 30 en 21.

⁶³ LL, 3, nr. 69: „así como al sentido común de la fantasía acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales, y él es receptáculo y archivo de ellas. Por lo cual este sentido común del alma está ilustrado y rico, cuanto alcanza de esta alta y esclarecida posesión”.

zintuiglijk *ervaren* van de wil. Door de werking van de wil verenigt zich de ziel met God en heeft zij haar eindterm in Hem, en dat is de liefde. Zij doet dat niet door middel van de zintuiglijke ervaring van de wil, die in de ziel zelf haar eindterm en voorwerp heeft" ⁶⁴.

Of dit alles nog tot de natuurlijke mens behoort is niet af te leiden uit Sint-Jan van het Kruis. Het functioneren van deze analoge structuur van de ziel in zover ze zich naar binnen keert, wordt door Sint-Jan van het Kruis besproken in de kontekst van het bovennatuurlijke. Als hij echter deze structuur van de ziel in zover ze zich naar binnen keert nog verder aanvult door drie geestelijke vermogens: geloof, hoop en liefde, weten wij zeker dat het gaat over de verlost mens. Wij kunnen dit dan ook beter bespreken in het tweede gedeelte van dit hoofdstuk waarin we zullen zien, welk mensbeeld Sint-Jan van het Kruis voor ogen heeft als hij spreekt over de verlost mens.

II.- DE BEGENADIGDE MENS

In de vorige paragraaf zagen wij, dat de eigenlijke waarde van de natuurlijke mens, volgens Sint-Jan van het Kruis, gelegen is in Gods immanentie. Deze waarde kon de mens echter in de toestand van gevallen mens, waarin hij verkeerde, niet tot uitdrukking doen komen. Nochtans bestaat er voor hem geen andere waarde. Immers, keert hij zich naar de buitenwereld, dan kan hij niet dan in een tweede beweging, geraken tot God, die in het centrum van zijn ziel aanwezig is. De oorspronkelijke harmonie tussen de ziel in zover zij zich naar binnen keert en in zover zij zich naar buiten keert, zoals die in Adam was, is niet meer aanwezig in de gevallen mens. De ziel, in zover zij zich naar buiten keert, ontdekt God niet zonder nadere verklaring in de buitenwereld. Zij ontdekt daar in de buitenwereld iets dat zich als goed voordoet en streeft ernaar, ook als dit goed los staat van God. Zij maakt zichzelf in een geest van eigendom tot centrum waarop de buitenwereld betrekking heeft. Zodoende raakt

⁶⁴ Brief XI: „Porque si en alguna manera la voluntad puede comprehender a Dios y unirse con él no es por algún medio aprehensivo del apetito, sino por el amor; y como el deleite y suavidad y cualquier gusto que puede caer en la voluntad no sea amor, síguese que ninguno de los sentimientos sabrosos puede ser medio proporcionado para que la voluntad se una con Dios, sino la operación de la voluntad de su sentimiento”.- Voor de authenticiteit van deze passage, zie: ALLISON PEERS, *Complete works*, I, blz. 314, noot 2, en III, blz. 255, noot 1.

zij niet tot het eigenlijke centrum, dat haar innerlijke waarde en grootheid uitmaakt: God. Het zal dus voor hem zaak zijn aan te tonen hoe de mens, ondanks dit alles, toch kan komen tot zijn eigenlijke middelpunt, God. Daardoor zal hij pas „mens zijn zoals God oorspronkelijk bedoelde in Adam”. Daartoe is verlossing nodig. Nergens vat hij dit beter samen dan in zijn commentaar op de 23ste strofe (in redactie A de 28ste) van zijn *Geestelijke Liefdezang*:

„Onder den appelle
werden wij in het huwelijk verbonden;
mijn hand schonk ik U daar en
gij werd *geheeld* (reparada) bevonden,

hier was het dat uw moeder werd geschonden”.

1. *Gods tegenwoordigheid bij de begenadigde mens.*

„De Bruidegom verklaart in deze strofe aan de ziel het wondervolle plan en de weg, welke Hij volgde, om haar te verlossen en met zich te verloven. Daarbij gebruikte hij dezelfde middelen, die de menselijke natuur hadden geschonden en verloren doen gaan. Zoals de menselijke natuur door Adam werd geschonden naar aanleiding van de verboden boom in het paradijs, zo werd ze door Hem aan de kruisboom verlost en hersteld, doordat Hij de menselijke natuur Zijn hand reikte in Zijn dood en lijden; door de vijandelijke verhouding, die vanwege de erfzonde tussen de mens en God heerste, weg te ruimen. Daarom zegt Hij: Onder den appelle: d.i. onder de genadevolle boom van het kruis — want met „appelaar” wordt hier het Kruis bedoeld — waar de Zoon van God haar verlost en waar Hij dus de menselijke natuur met Zich verloofde en bijgevolg ook elke ziel, door haar de genade te geven. Daarvan is het kruis een onderpand. Dus zegt Hij: *Daar werden wij in het huwelijk verbonden; mijn hand schonk ik U daar*: dit wil zeggen: ik schonk U de hand van mijn genade en hulp, door u uit de lage en beklagenswaardige staat op te heffen tot mijn gezellin en verloofde . . . , want Uw moeder, de menselijke natuur, werd in uw eerste ouders geschonden, onder de boom en zo werd u onder de boom van het kruis hersteld. Zoals Uw moeder u de dood gaf onder de boom, zo gaf Ik u onder de kruisboom het leven. Zo onthult God haar de wegen en de beschikkingen van Zijn Wijsheid: hoe Hij uit de kwade het goede weet te trekken en hetgeen door het kwaad tot stand kwam, ordent tot een nog groter goed . . .

Deze verloving (tussen de menselijke natuur en God n.l.), welke zich op het kruis voltrok, is niet de verloving, waarover wij hier gaan spreken. Die eerste verloving immers had slechts eenmaal plaats, toen God aan de ziel de eerste genade gaf, hetgeen in iedere ziel bij het doopsel plaats grijpt; de laatste echter vindt plaats op de weg der volmaaktheid en komt slechts heel langzaam, beetje bij beetje, tot stand, in verschillende étappen. *Ofschoon beide één geheel vormen*, ligt het verschil hierin dat men deze laatste krijgt, al naargelang de ziel voortgaat en dus geleidelijk aan, terwijl de eerste verkregen wordt, zoals God handelt, n.l. in één ogenblik”⁶⁵.

Dit lange citaat heb ik me veroorloofd, omdat er tamelijk volledig in is weergegeven, wat Sint-Jan van het Kruis in de begenadigde mens op de eerste plaats interesseert. Hier geeft hij duidelijk het verband aan, dat er ligt tussen de begenadiging en de verdere uitbouw van deze begenadiging in de mens, die hij voor ogen heeft. Op de meeste plaatsen veronderstelt hij de heiligmakende genade slechts om alleen te spreken over de „onmiddellijke vereniging met God”. Dit laatste heeft op de eerste plaats zijn belangstelling. In het volgende hoofdstuk zullen wij zien wat hij daarmee precies bedoelt. Dan pas kunnen we een volledig inzicht krijgen in zijn bovennatuurlijk mensbeeld. Wij geven nu slechts de noodzakelijke elementen.

Door de begenadiging vertoont God Zich op een nieuwe manier, maar voor Sint-Jan is het van meer belang erop te wijzen, dat de mens dit ook ervaren kan en hem de weg te wijzen, hoe hij tot deze ervaring kan komen. Vandaar, dat hij spreekt over een drievoudige aanwezigheid van God in de ziel. Op de eerste manier van aanwezig zijn hebben wij reeds uitvoerig gewezen in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk: het is de wezenlijke tegenwoordigheid van God in de ziel, waardoor Hij haar in het zijn bewaart. „De tweede tegenwoordigheid is de tegenwoordigheid door genade, waardoor God woont in de ziel, waarin Hij behagen schept en waarin Hij voldoening vindt. Deze tegenwoordigheid bezitten niet allen, want zij die in

⁶⁵ GL, 23, nr. 2-6: „Porque tu madre la naturaleza humana fué violada en tus primeros padres debajo del árbol, y tú allí tambien debajo del árbol de la cruz fuiste reparada; de manera que si tu madre debajo del árbol te dió la muerte, yo debajo del árbol de la cruz te di la vida . . . este desposorio que se hizo en la cruz, no es del que ahora vamos hablando; porque aquél es desposorio que se hizo de una vez, dando Dios al alma la primera gracia, lo cual se hace en el bautismo con cada alma; mas éste es por vía de perfección, que no se hace sino muy poco a poco por sus términos, que aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro al paso de Dios, y así hácese de una vez”.

doodzonde vallen, verliezen haar. Ook kan de ziel natuurlijkerwijze niet weten, of zij deze tegenwoordigheid bezit. De derde tegenwoordigheid is een tegenwoordigheid door geestelijke affectie; in vele Hem toegedane zielen pleegt God immers op verschillende manieren een geestelijke tegenwoordigheid van Zichzelf te voorschijn te roepen waardoor Hij hen verkwikt, verheugt en verblijdt”⁶⁶.

2. De stelling van H. Sanson.

Enkele recente publikaties over Sint-Jan van het Kruis stellen het voor, alsof er geen verschil is tussen de beide manieren van tegenwoordigheid; dat het Sint-Jan van het Kruis alleen maar te doen zou zijn om de eerste manier van tegenwoordig zijn⁶⁷: „Ce texte nous semble développer une doctrine différente de celle que nous avons signalée en C.S. 5.3.b-c-”. De tekst, die Sanson bedoelt, luidt: „Men moet n.l. weten, dat God alleen in deze afstraling van zijn Zoon (allusie op Hebr. 1, 3) alle dingen beschouwt, d.w.z. er het natuurlijk zijn aan mededeelt, samen met veel gunsten en natuurlijke gaven en dat Hij ze volledig en volmaakt schept . . . Hij schonk hun niet alleen het zijn en de natuurlijke gaven, maar bovendien bekleedde Hij hen in het beeld van Zijn Zoon met schoonheid door hun het bovennatuurlijk leven te geven, toen Hij mens werd en hen verhief tot goddelijke schoonheid. Omdat Hij in Zijn Mensheid de natuur van hen allen had aangenomen, verhief Hij ook alle schepselen in haar”. Hij verwijst ook nog naar de tekst, die wij reeds eer-

⁶⁶ GL, 11, nr 3: „Para declaración de esto, es de saber que tres maneras de presencias puede haber de Dios en el alma. La primera es esencial . . . la segunda presencia es por gracia . . . la tercera es por afición espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras con que las recrea, deleita y alegra; pero así estas presencias espirituales como las demás, todas son encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida”.

⁶⁷ Zo o.a. A. A. ORTEGA, *Razón teológica y experiencia mística, en torno a la mística de S. Juan de la Cruz*, Madrid, 1944, blz. 113: „La misma presencia de Dios *natural* se hace presencia sobrenatural cuando el alma, de tal manera se purifica y se deshace de sí misma y de todas las cosas creadas, que puede transparentarse, a través de ella, Dios mismo (Dezelfde natuurlijke tegenwoordigheid Gods wordt bovennatuurlijke als de ziel zich zodanig zuivert en ontdoet van zichzelf en alle geschapen dingen, dat God zelf door haar heen kan schijnen). Vgl. ook H. SANSON, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Parijs, 1933, blz. 95, en J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, blz. 642-648 (l'état théopathique). Daarbij het art. van R. DALBIEZ, zeer agressief van toon, in: VS, 1928 (19), blz. 1-28 en 49-79: *Une récente interprétation de Saint Jean de la Croix*.

der (n. 21 en 22) citeerden en gaat dan verder: „où il est dit que le Verbe est présent en toute créature du fait de la création et de l'Incarnation lui prodiguant grâces naturelles et grâces surnaturelles. *Cette présence naturelle du Verbe en l'âme est la source de sa vie naturelle et de sa vie surnaturelle.* Il est donc inutile de distinguer entre une présence naturelle essentielle qui maintient la créature dans l'être et une présence surnaturelle spirituelle par grâce, propre aux justes. Il faut plutôt dire que *toute âme a la grâce*, puisqu'elle porte en elle le Verbe, du fait de la Création de l'Incarnation, mais que *toute âme ne vit pas de la grâce*, car toute âme ne correspond pas forcément au don que Dieu lui a fait. Il est en tout cas incontestable que saint Jean de la Croix ne distingue jamais entre trois sortes de présence”⁶⁸. Deze laatste bewering moet dan dienen om te bewijzen dat de tekst uit de *Geestelijke Liefdezang* in de redactie B. — over de drievoudige tegenwoordigheid Gods — niet echt kan zijn. Maar dat Sint-Jan van het Kruis *niet* zou spreken over een drievoudige tegenwoordigheid Gods, wordt al tegengesproken door de tekst die de schrijver zelf aanhaalt en waarmee, naar zijn overtuiging, de tekst over de drievoudige tegenwoordigheid in strijd zou komen. Immers ook daar wordt gesproken over het medeleven van een *natuurlijk* zijn door de Schepping en over de mededeling van een *bovennatuurlijk* zijn door de Menswording. En met *Menswording* wordt hier zeker niet bedoeld Gods decreet van de Menswording, dat van alle eeuwigheid bestaat, maar het voltrekken van dit decreet in de tijd. Immers in de nadere toelichting van deze tekst door Sint-Jan van het Kruis heet het: „Daarom zegt de Zoon van God ook: als ik van de aarde zal opgeheven zijn, zal ik alles tot mij trekken”⁶⁹. Zo heeft de Vader in deze verheffing door de Menswording van *Zijn Zoon en Diens glorievolle Verrijzenis volgens het vlees* de schepselen niet alleen gedeeltelijk gesierd, maar zelfs, zo mogen we zeggen, geheel met schoonheid en waardigheid bekleed”⁷⁰. Dat het Sint-Jan van het Kruis overigens niet te doen is om deze natuurlijke tegenwoordigheid Gods — hoewel de bovennatuurlijke tegenwoordigheid in de lijn ligt van de natuurlijke — blijkt overduidelijk als hij zegt in de *Bestijging van de Berg Karmel*: „Om nu te begrijpen waarin die vereniging bestaat, welke we gaan behande-

⁶⁸ H. SANSON, t.a.p. blz. 95, nota 1.

⁶⁹ Jo, 12, 32.

⁷⁰ GL, 5, nr. 4: „Y así, en este levantamiento de la Encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermosó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad”.

len, moet men weten dat God door *Zijn zelfstandigheid* woont en verblijft in iedere ziel . . . Als wij echter over de vereniging van de ziel met God spreken, bedoelen wij *niet* deze zelfstandige vereniging, die altijd plaatsheeft, maar de vereniging en omvorming van de ziel, die niet altijd plaatsheeft, doch alleen dan, wanneer er een gelijkheid is, die van de liefde komt. Daarom wordt deze laatste vereniging „vereniging door gelijkheid” genoemd, zoals de eerste essentiële of substantiële vereniging heet. De ene is *natuurlijk*, de andere *bovennatuurlijk*”⁷¹. Nu weten wij wel, dat „sobrenatural” bij Sint-Jan van het Kruis gewoonlijk moet verstaan worden in de zin van charismatisch; van iets dat in de lijn ligt van de *gratia gratis data* en niet noodzakelijk de heiligmakende genade betekent. Zeker is deze „vereniging” door gelijkheid, zoals wij aanstonds nog zullen zien, onderscheiden van de heiligmakende genade en niet zonder meer tegelijk met deze gegeven. Maar wel is uit de kontekst duidelijk, dat deze vereniging-door-gelijkheid alleen plaats heeft bij de begenadigde mens, bij degene, die in staat is van genade. De tekst van de Evangelist Joannes (1, 13) commentariërend: „Die niet uit bloed, noch uit de wil van vlees of man, maar die uit God zijn geboren”, zegt hij: „... Aan niemand van dezen gaf Hij de macht kinderen Gods te worden, doch *slechts* aan hen, die uit God geboren zijn, d.w.z. aan hen, die, *wedergeboren door de genade* (de *gratia habitualis* is dus de absoluut noodzakelijke conditie), eerst alles gedood hebben wat van de oude mens is en zich boven zichzelf tot het bovennatuurlijke verheffen, doordat zij van God die wedergeboorte en dat kindschap ontvangen, die al het denkbare overtreffen”⁷².

Het is Sint-Jan van het Kruis er niet om te doen logisch alle mogelijke manieren waarop God zich met de mens verenigt, aan te geven, zoals hijzelf uitdrukkelijk zegt: „Het is niet mijn plan over de verschillende onderverdelingen van die vereniging te spreken, noch over de verschillende delen ervan, want er zou nooit een eind aan komen, als ik er mij nu toe zette te verklaren wat de vereniging van het verstand is, wat die van de wil en die van het geheugen; wat een voorbijgaande en een blijvende vereniging is in de ge-

⁷¹ BC, II, 5, nr. 3: „esta se llamará unión de semejanza, así como aquella unión esencial o sustancial. Aquella natural; ésta sobrenatural”.

⁷² BC, II, 5, nr. 5: „No dió poder a ningunos de éstos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios; esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo, se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacimiento y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar”.

noemde vermogens; verder nog wat een algeheel voorbijgaande en wat een blijvende vereniging is volgens de genoemde vermogens tezamen”⁷³.

Sanson hoeft er zich dus niet over te verwonderen, dat volgens hem de verdeling in natuurlijke tegenwoordigheid, bovennatuurlijke tegenwoordigheid en een tegenwoordigheid door geestelijke affectie, slechts eenmaal voorkomt. Maar dat Sint-Jan van het Kruis elders niet meer zou wijzen op deze drievoudige tegenwoordigheid, is toch teveel beweerd. Zo spreekt hij in het begin van de *Geestelijke Liefdezang* op een plaats, die zowel in de redactie A als in de redactie B voorkomt, zeer duidelijk over een bovennatuurlijke tegenwoordigheid. Na eerst uitvoerig te hebben uiteengezet, dat het feit van Gods tegenwoordigheid niet afhankelijk is van het gevoel van deze tegenwoordigheid en dat het gevoel van aanwezigheid of afwezigheid geen zeker teken is voor de feitelijke aanwezigheid of afwezigheid Gods, gaat hij verder: „En wanneer al deze gevoelige en geestelijke mededelingen haar blijven ontbreken, en zij in duisternis, dorheid en verlatenheid zit, moet bij haar niet de gedachte opkomen, dat zij God meer ontbeert dan anders: geen van beide toestanden immers biedt zekerheid dat *men leeft in staat van genade*, of dat men in zonde is”. Wel waardevol is het weten in geloof, wáár God is: „Wij moeten haar de plaats wijzen, waar hij stellig *verborgen* is, opdat zij Hem dáár stellig vinde en zo volmaakt mogelijk geniete en niet vergeefs begint rond te dwalen... Wij moeten hierbij opmerken, dat het Woord, de Zoon van God, in vereniging met de Vader en de H. Geest wezenlijk — hoewel verborgen — tegenwoordig is in 't innerlijk wezen van de ziel”⁷⁴. Het lijkt dus wel zeker dat er voor Sint-Jan van het Kruis een wezenlijk onderscheid bestaat tussen Gods natuurlijke tegenwoordigheid en zijn bovennatuurlijke aanwezigheid.

Minder duidelijk echter is, welk onderscheid er bestaat tussen de tegenwoordigheid Gods door de heiligmakende genade en de tegenwoordigheid door gelijkheid. Of deze tegenwoordigheid door gelijkheid wezenlijk anders is dan de tegenwoordigheid Gods, of God dus in datgene wat Sint-Jan van het Kruis *vereniging* noemt, Zich op een nieuwe wijze, wezenlijk onderscheiden van de tegenwoordigheid door de heiligmakende genade, aan de ziel tegenwoordig stelt, kun-

⁷³ BC, II, 5, nr. 1: „Y no es ahora mi intento tratar de las divisiones de ella, ni de sus partes, porque sería nunca acabar...”.

⁷⁴ GL, I, nr. 6: „Para lo cual es de notar, que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espiritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma”.

nen wij pas zeggen als wij in het tweede hoofdstuk vanuit de teksten onderzocht hebben wat hij precies onder vereniging verstaat. Voorlopig kunnen wij dit zeggen, dat er in de vereniging graden zijn. Het wezenlijke van de vereniging lijkt ons volgens zijn opvatting een intensivering te zijn van Gods tegenwoordigheid door de genade. Maar bij dit wezenlijke kunnen al naar gelang de aanleg en het karakter van ieder afzonderlijk begenadigde en naargelang de vrijgevigheid en de bedoeling Gods, modificaties voorkomen die niet meer liggen in de lijn van de tegenwoordigheid door genade, waardoor God in iedere gerechtvaardigde aanwezig is. Maar nogmaals: voor het wezenlijke van die vereniging menen wij geen beroep behoeven te doen op een nieuw principe, maar te kunnen volstaan met datgene wat iedere mens ontvangt door het Doopsel: de heiligmakende genade, de goddelijke deugden en de gaven van de heilige Geest. Wij zullen hierop echter in het volgende hoofdstuk uitvoeriger terug komen.

3. *Christus en het mens-beeld van Sint-Jan.*

Tot besluit van dit hoofdstuk moeten wij echter nog op het volgende wijzen: dat het mensbeeld dat Sint-Jan van het Kruis voor ogen staat in zijn werken, kan samengevat worden in deze woorden: „God, ik wil voor U nog een mensheid te meer zijn, waarin Gij heel het mysterie van de Menswording vernieuwt”. Hij leefde in de tijd van de Alumbrado's, de verlichten, de voorlopers van het quietisme van Molinos en Falconi. Deze hielden het voor ongepast om zich in de „hogere” toestanden van het geestelijk leven nog bezig te houden met de mensheid van Christus. Wie het zevende en tweeëntwintigste hoofdstuk van het tweede Boek der *Bestijging* weet te lezen tegen de achtergrond van deze controverse, bemerkt aan de heftigheid waarmee het geschreven is, dat het hier voor Sint-Jan van het Kruis gaat om iets dat essentieel is voor zijn leer. Buiten Christus om kan er niets met betrekking tot God of met betrekking tot de vereniging met Hem gezocht worden. In Zijn Woord heeft God Zich ten volle uitgesproken, eens en voor goed⁷⁵. „Daarom zou degene, die God nu wil ondervragen of een visioen of openbaring

⁷⁵ BC, II, 22, nr. 5: „Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra que te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso; pon los ojos sólo en él, porque en El te lo tengo dicho todo y revelado . . .”.

wenst, niet alleen een dwaasheid begaan, maar hij zou God ook een belediging toevoegen, omdat hij zijn ogen niet geheel en al op Christus vestigt zonder iets anders of iets nieuws te wensen. Daarom zou God hem op deze wijze kunnen antwoorden: „Ik heb U toch reeds alles gezegd in Mijn Woord, dat Mijn Zoon is, en Ik heb niets anders wat ik U nu kan antwoorden of openbaren en dat groter is dan dit. Vestig Uw ogen op Hem alleen, want in Hem heb ik U alles gezegd en geopenbaard; in Hem zult ge alles voltooid en gegeven vinden. Als men Mij nu op enige manier ondervraagt of wil, dat Ik tot iemand spreek of hem iets openbaar, dan staat dat gelijk met Mij enigermate Christus nog eens te vragen”. Zo moeten wij ons op menselijke en zichtbare wijze in alles laten leiden door de Wet van de Godmens, van zijn Kerk en zijn dienaren. Langs die weg moeten wij onze onwetendheid en geestelijke zwakheid genezen... En alles wat buiten deze weg valt, is niet alleen nieuwsgierigheid, maar ook grote vermetelheid”. Sint-Jans leer lijkt in niets op een gnosis, zoals men het wel eens heeft willen voorstellen ⁷⁶: „Langs bovennatuurlijke weg moet men slechts dagene geloven wat, zoals ik zeide, tot de leer van de Godmens behoort en tot die van Zijn dienaren, die ook mensen zijn. Ook als gij andere visioenen en lichamelijke of goddelijke openbaringen verlangt, zie naar Hem, die ook mens is geworden en gij zult in Hem méér vinden dan gij denkt. De Apostel immers zegt: „In Christus woont lichamenlijk alle volheid der godheid” ⁷⁷. In zijn leer wil Sint-Jan van het Kruis niets anders dan klankbord zijn voor dat Woord, voor die Christus. Een eigentijds hagiograaf drukte dit m.i. zeer gelukkig uit, toen hij schreef: „Een echo van Jesus Christus is Sint-Jan van het Kruis evenals alle heiligen. Nochtans is zijn ziel zo diep ontledigd dat haar afgrond de klank van Gods Woord galmen doet” ⁷⁸. „Neemt nooit een mens, al is hij een heilige, tot model voor Uw streven naar volmaaktheid”, zal Sint-Jan zeggen, „maar alleen Christus”. En de eerste raadgeving die hij een geestelijk mens meende te moeten meegeven is deze: „Ten eerste: koester steeds de begeerte Christus in alles na te volgen door U aan Zijn leven gelijkvormig te maken. Daarom moet U dit leven overwegen om het te kunnen navolgen en u in alle omstandigheden te gedragen, zoals Hij zich zou gedragen hebben” ⁷⁹. En het tweede principie, dat

⁷⁶ H. MARTIN, *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans Saint Jean de la Croix*, Parijs, 1954, blz. 31.

⁷⁷ Kol. 2, 9.

⁷⁸ P. BRUNO o.c.d., *Vie d'amour de Saint Jean de la Croix*, Parijs-Brugge, 1936, blz. 131.

⁷⁹ BC, I, 13, nr. 3: „Lo primero traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo

heel zijn mystieke leer schraagt, formuleert hij al niet minder Christocentrisch: „Ten tweede, om dit goed te doen, moet U afstand doen van ieder genot, dat zich aan de zinnen voordoet, omdat het niet uitsluitend tot eer en glorie van God strekt. Gij moet U vrij houden van elk genot uit liefde tot Jesus Christus”⁸⁰. Dit thema: dat de Vader Zich eenmaal volledig heeft uitgesproken in Zijn enig, het hele wezen der godheid omvattende Woord, en dat alles wat men buiten Christus zoekt, op zijpaden voert, klinkt door in al zijn werken. Christus moet de enige norm zijn als een ziel streeft naar het hoogste: één worden met God, wat op eminente wijze hoorde bij de God-mens en tot zijn type, Adam in de staat der oorspronkelijke gerechtigheid. Zijn leer weet hij niet beter te betitelen dan met het woord „evangelische volmaaktheid”⁸¹.

Maar, hoe is de mens, die op weg is naar het herstel van deze oorspronkelijke gerechtigheid in Christus er zeker van dit enige Woord van God, dat de Zoon is, ooit in zijn volle oorspronkelijkheid te horen? Nergens anders dan in het geloof. Vandaar het voortdurend herhalen in zijn werken van deze stelling „het enig geproportioneerd middel ter vereniging met God is het geloof”⁸². Christus als manifestatie van God, als afstraling van de substantie van God, is voorwerp van het geloof. Het geloof geeft ons God adequaat zoals Hij is in Zichzelf. Het is de goddelijke deugd, waardoor de mens uitgrijpt boven zijn bekrompenheid en boven zijn toestand van gevallen mens, niet om het genot van het kennen alleen, maar om het idee van God omtrent de mens te verwezenlijken, om de enige zin die een mensenleven kan hebben tot werkelijkheid te maken: de aanschouwing van Hem, Die ons in mysterievolle liefde schiep met een onblusbare drang naar Hem. Immers „zelfs een ongeordende ziel is, wat haar natuurlijk zijn betreft, even volmaakt als toen God haar schiep”⁸³. Een andere definitieve zin voor zijn leven kan de verlost mens nergens ontdekken. Dit geloof is de inzet van het eeuwigheidsleven. Dit licht van de ziel in zoverre ze zich naar binnen keert doet een mens ook al het buiten-goddelijke zien zoals God

en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él”.

⁸⁰ BC, I, 13, nr. 4: „Lo segundo, . . . renúncielo y quédese vacío por amor de Jesucristo . . .”.

⁸¹ Het woord *methode* komt niet voor bij Sint-Jan van het Kruis. Als hij spreekt over zijn geestelijke leer, duidt hij die aan met *perfección evangélica*. - Vgl. o.a. GL, 16, nr. 2; BC, III, nr. 18 en 20.

⁸² In deze of gelijklopende betekenissen kwamen wij het woord *fe-geloof* 164 maal tegen in zijn werken.

⁸³ BC, I, 9, nr. 3: Vgl. nota (6).

het ziet. Het zijn nieuwe ogen, principen van een nieuw zien, dat komt van God, maar dat me tevens in staat stelt mijn eigen en juiste kijk op alles te hebben, omdat dit nieuwe zien gegrift is op mijn persoonlijk, menselijk leven. Doch tevens is het dit geloof, zoals we in het derde hoofdstuk zullen zien, dat de *Nacht* veroorzaakt. Niet, als zou dat wat het geloof ons te zien geeft in zich niet duidelijk zijn, maar mijn menselijke vermogens zijn te zwak om dit Licht van God in zijn volle omvang te kunnen verdragen. Zekerheid geeft het geloof; ik bezit er God door zoals Hij is in Zich. Maar ik bezit hem in duisternis en verborgenheid. Niets is echter menselijker dan in deze nacht te verlangen naar licht, naar het Licht; en heel zijn leer is er op afgestemd om dit Licht te kunnen ontvangen.

Deze houding is het, die Sint-Jan van het Kruis er toe dwingt om alles af te wijzen als geschikt middel ter vereniging met God, tenzij het levende geloof, in objectieve en subjectieve betekenis. Daarom kan ik niet vertrouwen alleen op de zinnen, daarom voel ik me niet meer veilig met de gids van het verstand zonder meer, omdat God méér is dan een denkstructuur van spitse gedachten. Denkt deze mens dan niet meer? Maar hij zegt, dat een menselijke gedachte zo verheven is, dat slechts God ze waardig is⁸⁴. „Ook al zegt God het ene, dat wij met onze menselijke vermogens niet in staat zijn te achterhalen, dan zegt Hij daarom nog niet steeds het andere, dat wij met onze menselijke vermogens wel kunnen begrijpen... Immers: alles wat door menselijke inspanning en overleg kan bereikt worden, doet Hijzelf niet en openbaart Hij ook niet, ook al gaat Hij dikwijls op vertrouwelijke wijze met de ziel om... Zulke dingen, die betrekking hebben op visioenen, openbaringen en inspraken van God, pleegt God niet te openbaren omdat Hij steeds wil, dat men zich zoveel mogelijk van het menselijk verstand en oordeel bedient en dat al deze dingen daardoor geregeld worden, behalve die welke tot het gebied van het geloof behoren en welke elk verstand en alle oordeel te boven gaan, al zijn ze er ook nooit mee in strijd”⁸⁵.

Alleen echter door kruisiging en dood in Christus kan de menselijke natuur haar laatste bestaansreden bereiken; eerst moet ze onthecht zijn; haar neiging naar bezit voor zichzelf moet omgevormd

⁸⁴ *Vermaningen*. Vgl. noot 4, blz. 37.

⁸⁵ BC, II, 22, nr. 13: „Acerca de las visiones y revelaciones y locuciones de Dios, no las suele revelar Dios, porque siempre quiere que se aprovechen de éste en cuanto pudiere, y todas ellas han de ser reguladas por éste, salvo las que son de fe, que exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella”.

worden in armoede van geest om daarna het werkelijk waardevolle goed des te dieper te kunnen genieten. Eerst moet zij echter zelf bij voortdurend verlost worden; zij is niet alleen instrument, maar ook voorwerp van verlossing.

Wij kunnen dit alles wat wij zeiden over het mensbeeld bij Sint-Jan van het Kruis nog het beste samenvatten door het citeren van de volgende passage, die klinkt als een gebed maar tevens doordrenkt is van het meest authentieke van zijn geestelijke leer: „Heer, God, mijn Geliefde, als Gij U nog mijn zonden herinnert en daarom niet doet datgene waarom ik U voortdurend vraag, voltrek dan in hen Uw wil, want dat verlang ik het meest, en oefen Uw goedheid en medelijden uit in mijn zonden en Gij zult daarin gekend worden. En als Gij nu hoopt op mijn werken om terwille daarvan mijn bede in te willigen, geef me dan die werken en volvoert Gij ze in mij”. Neen, zijn leer is niet louter techniek die ook iemand buiten Christus zou kunnen toepassen. Als volgens het woord van Maritain hij alleen oprecht Christen is voor wie een leven zonder Christus volmaakt zinloos is, dan is Sint-Jan van het Kruis Christen tot in het diepst van zijn wezen. „Wie zou zich kunnen ontdoen”, zo gaat hij verder, „van die laag-bij-de-grondse manieren en daden, als U hem niet opheft tot U in zuiverheid van liefde mijn God? Hoe zou zich tot U kunnen opheffen een mens, die geboren en geschapen is in dit laag-bij-de-grondse, als U hem niet omhoog trekt, mijn Heer, met dezelfde hand waarmee Ge hem hebt gemaakt. Ontneem me niet, mijn God, hetgeen Gij mij eens hebt gegeven in Uw enige Zoon Jesus Christus, in Wie Gij mij gegeven hebt, alles wat ik maar verlang. Van mij zijn de hemelen en van mij is de aarde; de rechtvaardigen horen me toe en de zondaars. De engelen zijn van mij en de Moeder van God en alles is van mij. God zelf is de mijne en helemaal voor mij, omdat Christus de mijne is en helemaal voor mij. Wat vraagt ge dan nog en wat zoekt ge, mijn ziel? Van u, mijn ziel, is dit alles en alles is voor u”⁸⁶.

Wie deze rol van Christus uit de mensopvatting van Sint-Jan van het Kruis zou wegdenken, verminkt zijn leer onherkenbaar. Uiterlijk blijft er dan misschien nog gelijkenis; het systeem blijft staan, maar enkel als een geraamte. Hij is niet slechts de leraar van het Niets, maar ook van het Al.

⁸⁶ *Vermaningen* 25: „No me quitarás, Dios mío, lo que una vez me diste en tu único Hijo Jesucristo, en que me diste todo lo que quiero; ... míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías; y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí”.

TWEEDE HOOFDSTUK

DE ONMIDDELLIJKE VERENIGING MET GOD VAN DE GEVALLEN EN VERLOSTE MENS

In het vorige hoofdstuk hebben wij in grote trekken aangegeven, dat er volgens Sint-Jan van het Kruis onderscheid is tussen de vereniging met God die er van nature is, de vereniging met God die het gevolg is van het herstel der oorspronkelijke gerechtigheid door de verlossing, én de vereniging, die hij noemt de onmiddellijke vereniging in de liefde of in de tegenwoordigheid van gelijkheid. Vooral deze laatste heeft zijn belangstelling. Daarom willen we aan de hand van de teksten nagaan, wat hij precies bedoelt met deze laatste vereniging.

I.- GLOBALE BESCHRIJVING VAN DEZE VERENIGING

Een voorname tekst uit het tweede boek van de *Bestijging* dient ons hier tot uitgangspunt. Sprekend over de verschillende, meer geestelijke, gebedsgenaden, die echter volgens hem niet geschikt zijn om de vereniging die hij bedoelt te verwezenlijken, wijst hij op de mogelijkheid van een intuïtief visioen van God in dit leven. Hoewel hij de mogelijkheid daarvan erkent — hij haalt de klassieke voorbeelden aan van Moses en Paulus, waarbij hij nog Elias voegt — biedt hem dit toch niet de gewenste oplossing voor deze onmiddellijke vereniging met God. Die vereniging bij Moses, Paulus en Elias is immers iets van voorbijgaande aard en komt slechts „uiterst zelden voor, ja bijna nooit en bij slechts enkele mensen”¹. Hij bedoelt met onmiddellijke vereniging zeker niet een voorbijgaande participatie van de gelukzalige aanschouwing: „Ofschoon deze visioenen

¹ BC, II, 24, nr. 3: „Mas estas visiones tan sustanciales, como la de S. Pablo y Moisés y nuestro padre Elías, cuando cubrió su rostro al silbo suave de Dios, aunque son por *vía de paso*, *rarísimas veces* acaecen y *casi nunca y a muy pocos*”.

van geestelijke substanties in dit leven niet ongesluierd en helder kunnen aanschouwd worden door het verstand, kunnen ze toch ervaren worden in de substantie van de ziel door zoete aanrakingen en omarmingen welke behoren tot de geestelijke gevoelens, waarover wij naderhand nog zullen spreken. Daarheen immers richt zich onze beschrijving en daar willen wij komen: n.l. tot die goddelijke verbintenis en éénwording van de ziel met de goddelijke Zelfstandigheid; dat zal moeten gebeuren als wij zullen spreken over de mystieke kennis die confuus en donker is. Deze moeten wij behandelen, wanneer wij zullen beschrijven, hoe God door middel van deze liefdevolle en donkere kennis Zich met de ziel verenigt op een goddelijke en verheven trap. Deze liefdevolle kennis immers, die het geloof is, dient in dit leven voor de goddelijke vereniging zoals het glorie-licht in het andere leven ertoe dient om door middel daarvan te komen tot de heldere aanschouwing Gods². In deze tekst geeft hij duidelijk aan wat hij houdt voor het substantiële hoogtepunt van de mystieke contemplatie. Van die contemplatie dus, waarin de volmaakte éénheid van de ziel met God tot werkelijkheid wordt. Het is een contemplatie, waarin God zich aan de ziel openbaart en zich met haar verenigt, dank zij datgene wat hij met een ervaringsbeeld als „aanrakingen (*toques*) en omhelzingen (*juntas*)” betitelt, veroorzaakt in „de substantie van de ziel”. Deze ervaringen nemen de vorm aan van „geestelijke gevoelens”, die zoals wij naderhand nog zullen zien, op hun beurt een terugslag (*redundancia*) hebben in het verstand en zo aan het verstand op een genotvolle wijze God doen kennen in een „liefdevolle en donkere kennis”. Er is dus een *ervaringsmoment* in deze contemplatie (dat gevoelen op geestelijke wijze) én een *kenmoment* (die liefdevolle en duistere kennis). Het ervaringsmoment laat hij berusten op de ingestorte liefde; het kenmoment is secundair. Na deze summiere beschrijving in termen die ieder op zich uitleg behoeven, geeft hij ook globaal het principieel aan: het geloof.

II.- PRINCIEP VAN DEZE VERENIGING: HET GELOOF

Het licht van het geloof roept dit alles tevoorschijn. Ook het parallellisme met het glorie-licht dienen wij te onthouden: het „mid-

² BC, II, 24, nr. 4: „porque en alguna manera, esta noticia oscura, amorosa, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión”.

del" voor de heldere aanschouwing Gods is het glorielicht; de liefdevolle, donkere kennis, veroorzaakt door het geloof, is het middel waardoor God zich in dit leven op goddelijk niveau verenigt met de ziel. Hij bedoelt hier niet het geloof op zichzelf. In een klassieke passage van zijn werk, waar ook weer genoemd parallellisme met het glorielicht terugkomt, spreekt hij over een „zeer verlicht geloof" (*fe ilustradísima*). Waarin dit „zeer verlicht zijn" van het geloof bestaat, door welke bovennatuurlijke genade dit veroorzaakt wordt, zullen wij naderhand nog hebben te onderzoeken. Wij constateren nu slechts enkele feiten die ons tot uitgangspunt moeten dienen: „In het andere leven gebeurt dit door middel van het glorielicht, maar in dit leven door middel van het zeer verlichte geloof"³. Maar verder dan deze algemene beschrijving van wat deze vereniging met God is, komen we niet met deze tekst. Hij verwijst ons naar elders: „Deze moeten wij behandelen wanneer wij erover zullen schrijven, hoe God door middel van deze liefdevolle en donkere kennis Zich met de ziel verenigt op een goddelijke en verheven trap".

III.- SPEURTOCHT NAAR VERDERE GEGEVENS OVER DEZE VERENIGING MET GOD IN GELOOF

Maar waar handelt hij hier over? De *Bestijging van de Berg Karmel* loopt ten einde, of beter gezegd, wordt plotseling afgebroken, zonder dat hij een expliciete uiteenzetting heeft gegeven over de natuur van deze vereniging. Dit is dè te wonderlijker omdat juist deze speciale vereniging met God het punt is, dat hij bij voorkeur wil behandelen. Men kan zich de vraag stellen of deze passages inderdaad nooit geschreven zijn; of het dus alleen maar onachtzaamheid is geweest van de auteur, dat hij deze vereniging, die hij nadrukkelijk als het voornaamste punt op zijn programma plaatst, niet behandelt.

1. *Het telkens uitstellen van de expliciete behandeling van deze vereniging in de Bestijging.*

Wij hebben in ons inleidend hoofdstuk erop gewezen, dat de Spaanse Inquisitie in de 16-de eeuw al op voorhand ieder geestelijk

³ LL, 3, nr. 80.

schrijver verdacht van illuminisme. Deze verdenking onderging Sint-Jan van het Kruis evengoed als b.v. Luis de León of Sint-Ignatius. De werken van Sint-Jan werden pas na zijn dood gepubliceerd en dan nog na veel aarzeling en na het weglaten van verschillende belangrijke fragmenten. Ook toen bestond nog het gevaar van illuminisme te worden verdacht. De Alumbrados zetten hun activiteit voort met het fanatisme dat iedere ketterij kenmerkt. Ondanks het feit dat het generale bestuur van de orde al tweemaal de publicatie van zijn werken had gelast, bleef deze nog steeds uit. En wanneer zij in 1618 verschijnen, goedgekeurd door de Rector Magnificus van Alcalá, Martín de Sauregui, tezamen met alle professoren van de theologische faculteit, en ontdaan van alle passages die aan de aprioristische verdenking van de Inquisitie voet zouden kunnen geven, worden toch dadelijk enige stellingen uit zijn werk gelicht door de Inquisitie als verdacht van illuminisme. Pas na de meesterlijke verdediging van Ponce de León, wordt de verdenking door de Inquisitie teruggenomen⁴. De passage, waarin hij expliciet zou uitwerken wat hij verstaat onder Vereniging en waarop Sint-

⁴ Door de Inquisitie werden 40 proposities gelicht uit de werken van Sint-Jan van het Kruis (met uitzondering van de *Geestelijke Liefdezang*, die niet verscheen in deze eerste uitgave). Deze proposities werden als verdacht beschouwd. B. PONCE DE LEÓN verdedigde ieder van deze proposities tegen de Inquisitie en besloot: „Het verbieden van dit werk zou een zeer serieus iets zijn en een dergelijke daad zou de reputatie van de heilige Inquisitie in Spanje ten zeerste schaden. Daar immers de orde van de ongeschoeide Karmelieten nu bezig is met het proces van de Zaligverklaring van hun vereerde Vader, iets wat ten nauwste samenhangt met de zuiverheid van zijn leer en van zijn leven, zou deze orde, bij een eventueel bevel van het H. Officie in Spanje (d.i. de Inquisitie), tot terugname van dit werk, een appèl doen op Rome en de H. Apostolische Stoel; en als het werk daar goedgekeurd zou worden, zoals het hier is goedgekeurd door de Universiteit van Salamanca, en zoals het door een menigte andere universiteiten van standing zal worden goedgekeurd, dan zou dit een grote blaam betekenen voor de heilige Inquisitie in Spanje. Immers, Rome zou dan de beslissing van de Inquisitie ongedaan maken”. — Vgl. ALLISON PEERS, *Complete works*, III, blz. 404. — Wat betreft de verschillende manipulaties met de tekst van Sint-Jan van het Kruis, beroept men zich in veel wetenschappelijke werken nog steeds op datgene wat Baruzi (*Le problème*, blz. 3-65) hierover zegt. Voor zijn werk heeft BARUZI echter geen gebruik meer kunnen maken van de nieuwe editie van P. SILVERIO (vgl. blz. 725). Alleen de nieuwe tekst van BC en DN heeft hij gezien. Daarvan getuigt hij: „Il nous apporte, en ce qui concerne la *Subida* surtout, un texte *amélioré*” (blz. 724). Ook de opmerking van EDITH STEIN in *Kreuzeswissenschaft* over de teksten van Sint-Jan van het Kruis is niet up to date. Zij had slechts de verouderde *edición crítica* van P. Gerardo tot haar beschikking. Hun bewering over de kwaliteit van de teksten, hoewel in hoofdzaak juist, dienen dus met enige voorzichtigheid te worden gehanteerd.

Jan van het Kruis in het hiervoren aangehaalde citaat zinspeelt, komt niet in de *Bestijging* voor. Bovendien is dit werk onvolledig. Gezien tegen de achtergrond der geschiedenis van het zestiende eeuwse Spanje, doen ons deze feiten terecht vermoeden, dat dit alles niet toevallig is. Men zou nog kunnen blijven volhouden dat hij dit voor hem toch gewichtig element toevallig vergeten heeft, als wij niet zeker wisten, dat hij ons verschillende keren in de *Bestijging* met betrekking tot deze bijzondere vereniging verwijst naar „de plaats waar dit thuis hoort”.

Voor het eerst doet hij dat in het tiende hoofdstuk van het tweede boek der *Bestijging*: „De geestelijke bovennatuurlijke kennis is evenzeer tweevoudig n.l. onderscheiden en particulier (*distintas y particulares*) én confuus, donker en algemeen (*confusa, oscura y general*)”. Bij de eerste onderscheidt hij vier manieren (visioenen, openbaringen, inspraken en geestelijke gevoelens). Daarentegen is „de donkere en algemene kennis slechts één, n.l. de beschouwing die gegeven wordt in geloof”⁵. En hoewel hij er hier nog bij aantekent: „Tot deze beschouwing in het geloof moeten wij de ziel brengen door haar erheen te voeren boven al die anderen”, zwijgt hij er toch verder over. Desondanks geeft hij weer enkele elementen, die we niet mogen verwaarlozen, als we tot zijn begrip van vereniging willen doordringen. Sint-Jan bevestigt hier n.l. dat deze kennis één is. Deze éénheid zal hem weliswaar niet weerhouden, zoals wij dadelijk zullen zien, daarin verschillende etappen te onderscheiden. Maar deze kennis is toch het eindpunt waar de ziel haar doel vindt door al die andere manieren van geestelijk kennen heen.

Enige hoofdstukken verder geeft hij drie kenmerken aan die erop wijzen, dat men het meditatief gebed mag verlaten voor de contemplatie. Het derde kenteken zou ons weer wat meer wegwijs kunnen maken met betrekking tot de contemplatie waarin die vereniging met God plaats grijpt. Hij zegt er dit over: „Dat het derde kenteken, de algemene en liefdevolle aandacht *voor* en kennis *van* God, passend en noodzakelijk is, om bedoelde meditatie te verlaten, ook daarover is het, geloof ik, niet nodig hier iets te zeggen — en er volgt weer dezelfde reden — „immers, later zullen wij nog expliciet hierop terug komen, wanneer wij mettertijd deze algemene en confuse kennis moeten bespreken”⁶. En zelfs geeft hij precies de

⁵ BC, II, 10, nr. 4: „La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe”.

⁶ BC, II, 14, nr. 6: „por cuanto ya en la primera queda dado a entender algo, y después de ella hemos de tratar de propósito, cuando hablemos de esta noticia

plaats aan waar hij van plan is dit te doen: „Dat zal gebeuren na alle bijzondere waarnemingen (aprehensiones particulares) van het verstand besproken te hebben”⁷. Het laatste hoofdstuk van het tweede boek van de *Bestijging* eindigt met een uitvoerige uiteenzetting over de laatste van de „aprehensiones particulares” n.l. over wat hij zeer algemeen „geestelijke gevoelens” noemt. De behandeling dus van de beschouwing waarin deze bijzondere vereniging plaats moet grijpen wordt ook hier weer uitgesteld. Maar iets verder zegt hij dat hij het zal behandelen op het einde van „dit boek”. Maar het „einde van dit boek” is in de tegenwoordige redactie niet aanwezig. Zodoende hebben wij ook geen kans daar te zoeken naar de expliciete behandeling van die beschouwing waarin de vereniging van de ziel met God plaats grijpt. Wel komt hij er nog verschillende malen terloops op terug in de *Bestijging*. Wij zullen er dus goed aan doen deze elementen te verzamelen. Zodoende komen wij tot een inzicht van wat hij bedoelt met die beschouwing waarvan hij de expliciete behandeling telkens weer uitstelt. Voor een juist inzicht in zijn leer, is zij, volgens zijn zeggen, zeer voornaam.

In het Zes en twinstigste hoofdstuk dat handelt over het begripen van waarheden, die van hun concrete vormen ontdaan zijn, vinden wij verschillende van dergelijke elementen die betrekking hebben op het onderwerp „dat te zijner plaatse” zal behandeld worden. „Als het gaat over waarheden, die de Schepper tot voorwerp hebben, zo zegt Sint-Jan aldaar, dan komen zij nooit van particuliere dingen, in zover ze betrekking hebben op het hoogste Principe. Zij kunnen ook niet als iets particuliers tot uiting gebracht worden, tenzij het gaat over een waarheid, die betrekking heeft op iets dat minder is dan God en toch is ingesloten in de waarneming van het geheel. Maar deze goddelijke manifestaties zelf kunnen nooit, op geen enkele manier tot uiting komen”⁷. Deze kwestie interesseert ons op het ogenblik minder. Wat voor ons van meer belang lijkt, is dat deze waarheden klaarblijkelijk wel behoren tot die contemplatie waarin die bijzondere vereniging plaats grijpt. Immers: „alleen de ziel die tot vereniging met God komt kan deze hoge soorten van kennis (*noticias*) krijgen, omdat deze de vereniging zelf zijn. Het bezitten immers van deze soorten van kennis bestaat in een zekere aanraking van de ziel met de Godheid (andere redacties lezen i.p.v.

general y confusa, que será después de todas las aprehensiones particulares del entendimiento”.

⁷ BC, II, 26, nr. 5: „Estas noticias divinas que son acerca de Dios, nunca son de cosas particulares”.

Godheid, Goddelijke Waarheid) en zo is het God zelf die hier gevoeld en gemaakt wordt⁸.

Dit alles toont grote overeenkomst met de „aanrakingen en omarmingen”, behorende tot de „geestelijke gevoelens” die wij hier voor in het vier en twintigste hoofdstuk ontmoetten en die daar dienden om de „liefdevolle en donkere kennis” te karakteriseren en die „de goddelijke verbinding en vereniging van de ziel met de goddelijke substantie” uitmaakten. Ook hier dus weer een element van „ervaren” en van „kennen”. Het zijn immers manieren van *kennis* (*noticias*) van God zelf en het is een *genot* van God zelf... Want deze manieren van *kennen* hebben God onmiddellijk tot voorwerp en zijn doordrongen van een zeer verheven *ervaren* van een of ander attribuut van God... en telkens als het wordt waargenomen, wordt in de ziel gedrukt dat wat wordt ervaren (letterlijk *pega* = kleeft aan de ziel)⁹. Zijn bewering echter dat „deze manieren van kennen de vereniging zelf zijn” modificeert hij toch weer enigszins in dit-zelfde hoofdstuk, als hij zegt: „Ik zeg niet dat de ziel zich bij deze manieren van kennen afwijzend moet gedragen, zoals bij de andere waarnemingen (n.l. visioenen, openbaringen, inspraken en geestelijke gevoelens), omdat zij, zoals wij gezegd hebben, *deel uitmaken van de vereniging*”¹⁰ waartoe wij de ziel willen leiden. Deze kennis vormt dus niet het eigenlijke *constitutivum* van de vereniging die Sint Jan van het Kruis op het oog heeft, maar is een element dat erbij hoort en dat in zijn structuur, zoals wij nog zullen zien, nauw verwant is met de vereniging zelf.

In het twee en dertigste hoofdstuk spreekt hij over de geestelijke gevoelens. Daarom zou men kunnen vermoeden dat hij er ook spreken zal over die liefdevolle en donkere kennis die immers, zoals wij reeds zagen, in verband staat met deze geestelijke gevoelens. Maar hij beperkt zich in zijn behandeling enkel tot de *distincte* geestelijke gevoelens verwant met de *distincte* waarnemingen die hij al in het tiende hoofdstuk heeft afgewezen als niet dienende voor deze

⁸ T.a.p.: „Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado”.

⁹ T.a.p., nr. 3: „Porque son noticias del mismo Dios y deleite del mismo Dios... Porque acaecen estas noticias derechamente acerca de Dios, sintiendo altísimamente de algún atributo de Dios... y todas las veces que se sienten, se pega en el alma aquello que se siente”.

¹⁰ BC, II, 26, nr. 10: „Porque ellas son parte de la unión”.

„confuse” donkere en algemene kennis. Wij dienen er nochtans op te letten dat één van de twee categorieën waarin hij deze geestelijke gevoelens verdeelt, die n.l. welke plaats grijpen in de substantie van de ziel, een verwante structuur vertonen met de zo juist beschreven wijzen van kennen die een element vormden van de bijzondere vereniging met God. „Deze geestelijke gevoelens behoren voorzover zij uitsluitend geestelijke gevoelens zijn, niet tot het verstand, maar tot de wil. Daarom spreek ik er hier ook niet uitdrukkelijk over, voordat wij de nacht en de zuivering van de wil met zijn gevoelens behandelen. Dat zal gebeuren in het volgende, derde boek. Maar omdat *vanuit deze geestelijke gevoelens de meeste keren waarneming, kennis en begrip overvloeien naar het verstand*, daarom moet ik, *alleen uit dat oogpunt*, er hier gewag van maken. Men dient immers te weten dat van deze gevoelens, zowel van die welke in de wil als die welke in de zelfstandigheid van de ziel worden veroorzaakt, onverschillig of de aanrakingen van God, door Wie ze worden veroorzaakt, slechts vluchtig dan wel blijvend en opeenvolgend zijn, dat van deze geestelijke gevoelens, zoals ik zei, dikwijls een waarneming van kennis of begrip overvloeit naar het verstand”¹¹. Alles wijst erop, dat deze geestelijke gevoelens in de zelfstandigheid van de ziel ook iets te doen hebben met die algemene liefdevolle doch duistere kennis, die een element vormt van deze bijzondere vereniging met God.

Voordat hij in het derde boek van de *Bestijging* de zuivering van de wil behandelt, spreekt hij eerst nog over het geheugen. In het voorbijgaan raakt hij daar in het veertiende hoofdstuk de kwestie die ons bezig houdt nog even aan, als hij zegt, dat het goed is zich die hogere kennis van God af en toe in het geheugen te roepen „want, zoals wij reeds zeiden, zijn het aanrakingen en gevoelens van vereniging met God, waarheen wij de ziel juist voeren”¹².

Als hij echter bij de uiteenzetting van de zuivering van de wil zijn houding gaat bepalen ten opzichte van de geestelijke goederen, schijnt het moment te zijn gekomen om deze kwestie over de vereniging van de ziel met God definitief op te lossen. Maar een verdeling, die hij daar maakt, doet de behandeling van de eigenlijke kwestie weer naar elders verhuizen: „Beginnend dus met de verdeling te maken, zeg ik, dat de geestelijke goederen tweërlei zijn: de ene

¹¹ BC, II, 32, nr. 3: „Muchas veces, como digo, redundan en el entendimiento aprehensión, noticia o inteligencia . . .”.

¹² BC, III, 14, nr. 2: „Son toques y sentimientos de unión de Dios, que es donde vamos encaminando al alma”.

aangenaam, de andere smartelijk. En ieder van beide is weer tweevoudig: immers sommige van die aangename geestelijke goederen hebben betrekking op duidelijke dingen die men onderscheiden (distinct) begrijpt en andere op dingen, die men niet duidelijk en onderscheiden begrijpt. Zo ook de smartelijke... De aangename geestelijke goederen, die zoals wij zeiden, op onduidelijke en niet onderscheiden dingen betrekking hebben, laten we hier buiten beschouwing om ze *later te behandelen*. Zij behoren immers tot *die algemene, onduidelijke en liefdevolle kennis*, waarin zich de vereniging van de ziel met God voltrekt. Dit laten wij tot in het tweede boek omdat wij de behandeling tot het laatste hebben uitgesteld¹³. Maar dit uitstel is voor ons onderzoek noodlottig. Voordat hij aan de volledige behandeling komt van het tweede geestelijke goed, houdt de tekst van de *Bestijging* plotseling op, zonder dat hij heeft gesproken over die geestelijke goederen die behoren tot de algemene, liefdevolle, duistere kennis die een element is van die bijzondere vereniging met God.

Wij laten nu buiten beschouwing of de *Bestijging* nooit werd voltooid door Sint-Jan van het Kruis, dan wel of hij na de voltooiing door hemzelf of door degene, die met de uitgave was belast, gedeeltelijk is vernietigd vanwege de precaire materie die hij daarin volgens zijn plan zou moeten behandelen. Deze materie zou alleszins een voorwerp van minder welwillende aandacht voor de Inquisitie kunnen zijn¹⁴. De kwestie zelf is hem echter blijven bezighouden. Immers, ook in zijn latere werken, *De Donkere Nacht*, *De geestelijke Liefdezing* en de *Levende Liefdevlam* komt hij hierop terug. Het lijkt ons daarom nuttig onze speurtocht naar zijn opvatting over die bijzondere vereniging van de ziel met God verder voort te zetten, juist in deze werken.

¹³ BC, III, 33, nr. 3 en 5: „Dejados, pues, para después los bienes penosos, . . . y también los sabrosos, que decimos ser de cosas confusas y no distintas, para tratar a la postre, por cuanto pertenecen a la noticia general confusa, amorosa, en que se hace la unión del alma con Dios, la cual dejamos en el libro segundo”.

¹⁴ Om deze en andere redenen houden sommige auteurs dat de boeken die nu BC en DN heten, oorspronkelijk slechts één werk vormden. Feit is, dat eenzelfde gedicht als uitgangspunt wordt genomen voor beide werken. Ook wordt het grootste gedeelte van het schema dat de heilige zich in het begin van BC voorstelde te behandelen, uitgewerkt in DN. Vgl. P. JUAN DE JESÚS-MARÍA, O.C.D., *El díptico Subida-Noche*, in: *Sanjuanística*, blz. 27-83.

2. *In de Donkere Nacht vinden wij een nieuw element voor deze vereniging: de passieve liefde.*

Op het eerste boek van de *Donkere Nacht* behoeven we niet nader in te gaan. Sint-Jan van het Kruis beschrijft hierin de eerste vorming van de contemplatieve kennis die in de ziel plaats vindt in een karakteristieke crisis, gekenmerkt door een geestelijke dorheid. Deze beschrijving vormt een aanvulling op zijn mededelingen in het tweede boek van de *Bestijging* over de kenmerken bij de overgang van meditatie naar contemplatie. Die duistere en algemene kennis, waarover Sint-Jan daar sprak als een der tekens, vormt reeds een begin van de contemplatie. Sprekend immers over de meditatie die in ons de *habitus* veroorzaakt van de contemplatie, zegt hij, dat men dan zijn toevlucht moet nemen tot het discursieve van de meditatie totdat men komt tot het bezit van deze *habitus* „die wij onder een bepaald opzicht volmaakt genoemd hebben”¹⁵. Het gaat hier over een zeer eigenaardige *habitus*. Men kan deze *habitus* eerst dan volmaakt noemen als de ziel *ervaart* dat, telkens als zij met God contact zoekt door eenvoudigweg zich te richten tot God in liefdevolle aandacht, zij daarin slaagt en zich zonder moeite in die toestand kan handhaven. Juist het gemak waarmee die gebeurt is voor Sint-Jan een teken, dat *God* zich aan deze ziel mededeelt, hoewel op een duistere manier. Dit passieve element doet hier overigens niets anders dan helpen bij een daad, of een daad vervolmaken, verdiepen, die het natuurlijk resultaat is van het discursieve der meditatie. Voor het bewustzijn verschilt deze beginnende contemplatie van het ervaren contemplatief gebed, doordat de goddelijke inwerking als zodanig niet wordt ervaren. Pas in de volmaaktere contemplatie die ook voert tot de vereniging, ervaart de mens de instorting van het goddelijk licht formeel. Bij de beginnende contemplatie ervaart hij slechts zijn eigen, persoonlijke activiteit, hoewel er een passief element aanwezig is. Maar het is reeds de aanzet van de contemplatie waarin de vereniging zal plaats grijpen. In dit eerste boek dus geen nieuw element dat die bijzondere Vereniging duidelijker maakt.

In het tweede boek van de *Donkere Nacht* beschrijft Sint-Jan uitvoerig het ontstaan van die volmaakte beschouwing waarin de vereniging plaats grijpt. Vanaf het begin van het tweede boek zegt hij uitdrukkelijk dat het gaat over de contemplatie die de vereniging

¹⁵ BC, II, 15, nr. 1: „... hasta que vengán en ella a adquirir el hábito que habíamos dicho, en alguna manera perfecto.

voorbereidt: „Deze donkere nacht is een invloed van God in de ziel, welke haar reinigt van haar onwetendheid en habituele onvolmaakt-heden. De contemplatieven noemen haar mystieke godskennis of ingestorte beschouwing. In deze nacht onderwijst God op verborgen wijze de ziel en onderricht haar in de volmaaktheid van de liefde, zonder dat zij iets doet. Zij begrijpt ook niet van welke aard die ingestorte beschouwing is. Want omdat het Gods liefdevolle wijsheid is, brengt God de voornaamste uitwerkselen in de ziel voort. Door haar te reinigen en te verlichten *maakt Hij haar immers geschikt voor de vereniging met God*”¹⁶.

In het verdere verloop van deze passage geeft Sint-Jan van het Kruis aan, hoe deze contemplatie „van liefdevol geloof” in haar hoger stadium voor die ziel duisternis wordt. In de *Bestijging* werd deze duisternis veroorzaakt door de afwezigheid van ieder distincte vorm. Hier wordt de reden voor die duisternis verlegd naar de disproporctie die er heerst tussen God zoals het contemplatieve Licht Hem moet geven aan de geest, en de nog niet gezuiverde toestand van de ziel: „Naarmate de goddelijke dingen helderder en duidelijker zijn in zich, zijn ze des te duisterder en meer verborgen voor de ziel in haar natuurlijk zijn... Zo veroorzaakt ook dit goddelijk licht der beschouwing geestelijke duisternis, wanneer het een ziel binnendringt, welke nog niet geheel verlicht is”¹⁷. *Psychisch* heeft dit licht dus tot uitwerking dat het de ziel veeleer haar eigen gevallen toestand doet zien dan wel God, en daardoor komt de geest eerder in een toestand van deprimerende kennis van zichzelf dan tot een genotvolle kennis van God, die voert tot vereniging. God wordt in deze toestand eerder ervaren als de afwezige, dan als de aanwezige. In deze onrust ontmoet de ziel reeds God als het onbereikbare in de leegte van haar eigen ongenoegzaamheid. Duisternis, zinloosheid, angst en walging zijn de omschrijvingen van de mens, die de alles bevredigende heerlijkheid van God slechts ervaart in haar afwezigheid. Maar de ziel zou noch de afwezigheid noch het beklemmende van de nacht kunnen ervaren, zo niet dit licht en de vreugde in beginsel aanwezig waren. De betekenis van deze leegte en deze duisternis is: gevuld worden; verlicht worden. De contemplatie van de

¹⁶ DN, II, 4, nr. 2: „mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino; porque, uniéndose por medio de esta purgación con Dios ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría con que se unió”.

¹⁷ DN, II, 5, nr. 3: „De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está adiestrada totalmente, le hace tinieblas espirituales”.

vereniging heeft dit tot doel. Daarom schetst Sint-Jan van het Kruis hier een soort intellectuele omvorming, die de ziel ervaart, en die het resultaat is van het geleidelijk binnenvloeien van dit licht der contemplatie: „Deze nacht trekt de geest uit zijn gewone wijze van ervaren der dingen, om hem op te heffen tot een goddelijk aanvoelen, hetgeen ver afstaat van elke menselijke manier van ervaren.

Het komt de ziel voor, dat zij in smarten buiten zichzelf rond draalt. Soms denkt zij, dat hetgeen zij ondervindt, een betovering is of een afstomping van de geest. Zij verwondert zich over de dingen, die zij hoort en ziet. Zij lijken haar heel ver weg, terwijl het toch dezelfde dingen zijn waarmee ze gewoonlijk omging. De reden hiervan is, dat de ziel zich steeds verder verwijderd en weggaat van de gewone wijze van ervaren en kennen, opdat zij omgevormd wordt in een goddelijke wijze van ervaren en kennen, hetgeen meer tot het andere dan tot dit leven behoort”¹⁸. De omvorming heeft dus niet alleen betrekking op God, maar ook op alle andere dingen. Wij zullen daar naderhand nog op terugkomen.

Tot hiertoe legde Sint-Jan van het Kruis vooral nadruk op het intellectueel aspect van deze groei naar die speciale vereniging met God, een aspect, dat vooral het duistere naar voren bracht. Daarnaast wijst hij echter voortdurend op een affectief aspect dat evenzeer een functie heeft in het tot stand komen van de bijzondere vereniging. „Deze nacht van contemplatie bestaat uit goddelijk *licht en liefde*”¹⁹. En verder: „God geeft immers nooit de mystieke *wijsheid* zonder *liefde*”²⁰. Deze twee staan echter niet altijd in dezelfde verhouding tot elkaar, waardoor ook een gradueel verschil ontstaat in verschillende etappen van de vereniging: „Hier kan de wil heel goed liefhebben zonder dat het verstand begrijpt, evenals het verstand ook kan begrijpen, zonder dat de wil bemint. Daar deze donkere nacht van de beschouwing bestaat uit licht en liefde, vormt het geen bezwaar dat dit liefdelicht soms méér de wil treft en hem in liefde ontvlamt, terwijl het verstand in het duister wordt gelaten en niet wordt getroffen; of andersom; dat dit liefdelicht met zijn licht het verstand en begrip verleent, terwijl het de wil dor laat”²¹.

¹⁸ DN, II, 9, nr. 5: „anda maravillada de las cosas que ve y oye, pareciéndole muy peregrinas y extrañas, siendo las mismas que solía tratar comunmente”.

¹⁹ DN, II, 12, nr. 7: „pues esta noche oscura de contemplación consta de luz divina y amor”.

²⁰ DN, II, 12, nr. 2: „porque nunca da Dios sabiduría mística sin amor”.

²¹ DN, II, 12, nr. 7: „puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento; así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad”.

Het gaat hier echter over een liefde die een speciaal karakter vertoont en die Sint-Jan van het Kruis „passieve liefde” noemt. Deze passieve liefde zal in zijn uiteindelijke doch aardse perfectie, „verenigend” worden en zo het ontstaan geven aan de contemplatie der vereniging: „Dit is een liefdeontvlamming in de geest, waarbij zich de ziel temidden van die donkere benauwenissen levendig en fel gewond voelt door een sterke, goddelijke liefde, met een soort aanvoelen en gewaar worden van God, zonder dat zij iets bepaalds begrijpt, daar het verstand in het duister is”²². Het ervaren van die liefde geeft de ziel een zeker gevoel van Gods aanwezigheid of beter een soort vermoeden van de werkzame tegenwoordigheid Gods.

Wij zullen nu trachten dat karakter van passiviteit in deze liefde nader te bepalen. „Deze ontvlamming van de geest verwekt een passieve liefde; daar immers deze liefde ingestort wordt, is ze meer passief dan actief. Deze liefde heeft *al iets van de vereniging met God* en deelt zo al enigszins in de eigenschappen ervan, welke meer handelingen van God zijn dan van de ziel. Zij neemt deze passief in zich op, ofschoon wel met instemming. Het passieve van de liefde, het ontvlammen . . . wordt alleen ingedrukt door de liefde van God, die zich met haar gaat verenigen”²³. Verder in dit boek geeft hij nog enkele belangrijke aanwijzingen voor de natuur van deze liefde: „Deze passieve liefde treft niet dadelijk de wil, omdat de wil vrij is terwijl deze liefdesontvlamming meer passieve liefde is dan een vrije wilsgedaar. De warmte van die liefde echter treft de substantie van de ziel en beweegt zo op passieve wijze de affectie. Daarom noemt men deze ontvlamming ook eerder een *ondergaan* van liefde dan een vrije *wilsgedaar*. Immers in zover de wil vrij zijn genegenheid naar iets laat uitgaan, wordt iets *wilsgedaar* genoemd”. Hierop wil Sint-Jan echter niet de nadruk leggen. Wat hier gebeurt heeft toch iets te maken met de wil. Daarom gaat hij verder: „Toch worden deze passieve affecties herleid tot de wil. Zo zegt men als de ziel door een of andere affectie gepassioneerd is: het is de wil. En dat is ook juist. Immers juist de wil wordt op deze manier in beslag genomen en verliest zijn vrijheid, naarmate de aandrang en de kracht van die passieve liefde hem met zich meetrekt. Daarom kunnen wij dus zeggen, dat deze liefdesontvlamming plaats grijpt in de wil, d.w.z.: zij ontvlamt

²² DN, II, 11, nr. 1: „... se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino en cierto sentimiento y barrunto de Dios, aunque sin entender cosa particular”.

²³ T.a.p., nr. 2: „porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor. Que por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor. Va teniendo ya este amor *algo de unión con Dios*”.

het streefvermogen van de wil. Daarom noemt men ze liever passieve liefde (*passión de amor*) dan vrije daad van de wil”²⁴. Deze passieve liefde zetelt dus in de wil, maar is niet het resultaat van diens vrije keuze. Zij komt uit de substantie van de ziel (iets, dat, zoals wij zagen, vóór de vermogens ligt) en trekt de wil mee, zonder deze evenwel te dwingen of te overweldigen. Immers zoals Sint-Jan zei in het vorige citaat: „De wil geeft vrijwillig zijn toestemming”. Deze liefde is dus niet het resultaat van de vrije keuze van de wil, maar is ingestort, meegedeeld. Deze liefde zetelt dus in de wil, niet in zoverre deze het vermogen is van vrije keuze, maar in zover de wil zetel is van onze affectieve aandoeningen. Iedere liefde is tot op zekere hoogte passief, d.w.z. het goede dat ik ontdek maakt indruk op mij, verandert iets in mij. Onder invloed van het goede, dat ik ontdek, komt een eerste verandering in mijn streefvermogen. Wij zeggen: ik word door iets *getroffen*, maar ook: ik word door iets *geboeid*; dat heeft mij *in zijn macht*; dat *fascineert* mij. Zo geven wij reeds in ons gewoon spraakgebruik een gradatie aan in deze eerste passiviteit. Wat Sint-Jan van het Kruis naar voren wil brengen is, dat, als ik door de gaven van de H. Geest daartoe gedisponeerd ben, Gods beminnelijkheid mij als het ware kan overrompelen. En door de werkzame genade laat ik mij overrompelen. De kwestie of ik mij als vrije persoon nog kan onttrekken aan deze overrompeling interesseert onze auteur niet erg. Die kwestie is voor hem niet practisch, daar hij spreekt over de mens, die het goede wil. Dat men ook aan deze genade zou kunnen weerstaan is voor hem van weinig belang.

Nog een kenmerk geeft hij waardoor de natuur van deze passieve liefde nader bepaald kan worden. Daaruit blijkt tevens weer dat deze passieve liefde verband houdt met die bijzondere vereniging met God, die wij juist nader trachten te bepalen: „Omdat deze ontvlaming in liefde hier al van de geest is, is zij zeer verschillend van die, welke wij bij de nacht van de zinnen hebben besproken. Want ofschoon het sensitieve hier ook zijn deel krijgt, aangezien het (vanwege de eenheid in de mens) niet kan achterblijven bij het ervaren van de beproevingen van de geest, wordt toch het diepe, levendige van deze liefdedorst ervaren in het hogere deel van de ziel, d.i. in de geest. Hij ervaart alles zo diep en hij begrijpt zo duidelijk het afwezig zijn van wat hij verlangt, dat alle sensitieve pijn, ofschoon deze onvergelijkelijk veel groter is dan in de eerste nacht (n.l. die der zinnen) niets voor hem is, omdat hij in zijn bin-

²⁴ DN, II, 13, nr. 3: „y por eso podemos decir que esta inflamación de amor es en la voluntad, esto es inflama el apetito de la voluntad; y así, ésta antes se llama pasión de amor que obra libre de la voluntad”.

nenste beseft welke groot goed hem ontbreekt en dat niets dit gemis kan verhelpen”²⁵.

Deze passieve liefde, die op het niveau van de geest ligt, kent verschillende graden. In de hoofdstukken achttien tot twintig geeft Sint-Jan van het Kruis een verdeling van deze passieve liefde, waarvoor hij zich beroept op de traditie van Sint-Bernardus en St.-Thomas²⁶. In een persoonlijke uiteenzetting in de hoofdstukken elf tot dertien reduceert hij die tienledige onderverdeling tot drie. Een eerste graad is „dat de ziel Hem *daardoor zo hoog schat*, dat, zoals wij hebben gezegd, het ergste wat zij ervaart en lijdt in de kwellingen van deze nacht juist is: de angst God verloren te hebben en door Hem verstoten te zijn”²⁷. Een tweede periode is, als „samen met de hoogachting welke zij heeft voor God, *de liefde haar ook ontvlamt*. Dan wordt zij gewoonlijk zo sterk, moedig en *gepassioneerd* voor God, dat de warmte van de liefde zich aan haar mededeelt, en . . . zonder op iets te letten . . . alles doet om Hem te kunnen ontmoeten, die haar ziel bemint”²⁸. Tenslotte gebeurt het „dat deze liefdevolle en mystieke Godskennis tegelijk met het ontvlammen van de wil ook het andere vermogen, het verstand, treft . . . *Deze liefde in vereniging met deze twee vermogens*, verstand en wil, welke hier samen gaan, is voor de ziel een grote rijkdom en een groot genot, want het is een zeker aanraken van de Godheid en reeds het begin der volmaakte liefdevereniging, waarop zij hoopt”²⁹. De gepassioneerde liefde voor God wordt genietende liefde die God tot voorwerp heeft en de ziel ervaart de eerste sporen van het één zijn met God. God is haar bezit.

²⁵ DN, II, 13, nr. 4: „porque en el interior conoce una falta de un gran bien, que con nada ve se puede medir”.

²⁶ „Ut dicit Bernardus, Magna res est amor, sed sunt in eo gradus. Loquendo ergo aliquantulum magis moraliter quam realiter, decem gradus amoris distinguere possumus”. Vgl. THOMAS AQ., *De dilectione Dei et proximi*, hfdst. 27, opusculum LXI in editie van Venetië, 1595.

²⁷ DN, II, 13, nr. 5: „Un amor estimativo tan grande en Dios, que, como habemos dicho, todo lo más que padece y siente en los trabajos de esta noche, es ansia de pensar si tiene perdido a Dios”.

²⁸ T.a.p., blz. 624: „Pero cuando ya la llama ha inflamado al alma juntamente con la estimación que ya tiene de Dios, tal fuerza y brío suele cobrar y ansia por Dios, comunicándosela el calor de amor, que con grande osadía, sin mirar en cosa alguna . . . haría cosas extrañas . . . por poder encontrar con el que ama su alma”.

²⁹ DN, II, 12, nr. 5 en 6: „Y este entendimiento de amor con unión de estas dos potencias, entendimiento y voluntad, que se unen aquí, es cosa de gran riqueza y deleite para el alma; porque es cierto toque en la divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera”.

3. *Het verband tussen geloof en vereniging in de Geestelijke Liefdezang.*

Wat de *Geestelijke Liefdezang* betreft, is er geen twijfel mogelijk omtrent de plaats waar Sint-Jan van het Kruis begint te spreken over de contemplatie, waarin de vereniging tot stand komt. Het commentaar op de twaalfde strofe in de redactie A is het begin daarvan. Nadat de ziel in de voorafgaande strofen de ervaren angst om de afwezige Geliefde en haar verlangen om zich reëel met Hem te verenigen heeft beschreven, ziet de ziel zich onverwacht bevredigd, hoewel op een andere manier dan zij had verwacht. Zij verlangde zich te verenigen met God „in manifestatie van glorie”³⁰, maar: „de mededeling die gij nu van Mij ontvangt is nog niet de mededeling in de staat van verheerlijking (*visio beata*) waarnaar gij verlangt; keer toch terug tot Mij: Ik ben Diegene die gij, gewond van liefde, zoekt”³¹. Het gaat dus om een zekere manifestatie van God, *maar niet de manifestatie in glorie*. In de vorige strofe had de ziel als verlangen te kennen gegeven „de goddelijke ogen te aanschouwen”, en daaronder verstaat hij de substantiële goddelijke waarheden. „Het geloof stelt ze ons — we zeiden het reeds — in haar artikelen bedekt en gesluierd voor. Daarom zegt de ziel als het ware: O, als gij toch die waarheden, welke gij mij omfloerst, duister en ingesponnen in uw geloofsartikelen leert, eens helder, duidelijk, geheel onthuld en volledig zoudt willen geven, zoals mijn verlangen het vraagt”³². Wat gegeven wordt is echter niet geheel in verhouding tot dit verlangen, omdat dit verlangen niet te verwezenlijken is in dit leven. Het is alleen te verwezenlijken in het andere door het glorielicht. Zij wordt teruggewezen naar het geloof. Het geloof is essentieel voor deze Vereniging. Maar op het ogenblik dat zij dit mindere ontvangt, meent zij toch de uiteindelijke aanschouwing te ontvangen. Daarom, vol angst dat zij zal sterven, smeekt

³⁰ In de volgende citaten uit GL volgen wij de redactie A. De authenticiteit van deze redactie wordt door niemand betwijfeld. Wij geven de verwijzingen volgens de uitgave van SILVERIO, GL (A), 11,1: „en manifestación de gloria”.

³¹ GL (A), 12, 2: „Vuélvete, paloma, que la comunicación que ahora de mí recibes, aún no es de ese estado de gloria que tú ahora pretendes, pero vuélvete a mí que soy a quien tú llagada de amor buscas”.

³² GL (A), 11, 3: „si las verdades que has infundido de mi Amado en mi alma encubiertas con oscuridad y tiniebla, las manifestases ya con claridad, de manera que lo que me comunicas en noticias informes y oscuras lo mostrases y descubrieses en un momento...”.

zij: „die ogen af te wenden”. Zoals wij gezegd hebben ontvangt de ziel overeenkomstig haar groot verlangen naar de goddelijke ogen (die de Godheid betekenen) innerlijk zo'n mededeling en kennis van haar Beminde, dat ze haar doen zeggen: 'Wend ze af...'. Men moet echter niet denken, dat de ziel zou willen dat Hij die ogen afwendt, want zij zegt dit uit natuurlijke angst; zelfs al zou het haar nog veel duurder te staan komen, dan zou zij nog deze bezoeken en gunsten van de Beminde niet willen verliezen. ... Zij dacht, dat haar leven reeds een einde nam en dat zij zich voor altijd met haar Bruidegom zou kunnen verheugen en Tem ongesluierd zou kunnen genieten. Doch de Bruidegom snijdt haar de pas af met de woorden: keer terug... Pas u aan de lagere wijze van kennen aan, waarmee ik U thans in deze vlucht van de geest begiftig... Want de beschouwing is als een hoge plaats, waar God zich in dit leven begint mee te delen en te tonen aan de ziel, echter niet geheel"³³. Maar omdat er sprake is van een werkelijke mededeling, gaat het hier inderdaad over de vereniging: „In deze vlucht van de geest maakt zich een hoge toestand van *liefdevereniging* kenbaar. God brengt de ziel daar gewoonlijk heen, na veel oefening in het geestelijke. Deze staat van vereniging wordt de geestelijke verlovings met het Woord, de Zoon van God, genoemd”³⁴. Deze toestand van vereniging wordt bereikt, doordat God iets van Zichzelf mededeelt en de ziel in staat wordt gesteld dit op te nemen. Ligt deze speciale vereniging die Sint-Jan van het Kruis op het oog heeft dan totaal in de orde van de ervaring? Wij zullen dit nog nader hebben te onderzoeken. In ieder geval is het een ervaring binnen het geloof. Het vervolg van de tekst, die wij zo juist citeerden, schijnt er toch op te wijzen, dat er werkelijk iets van God in de ziel komt en deze zodoende anders wordt: „Als dit in het begin, dat wil zeggen voor de eerste keer, geschiedt, deelt God grote dingen van Zichzelf aan de ziel mede. Hij versiert haar met grootheid en majesteit, tooit haar met gaven en deugden, kleedt haar met kennis en ere van God, als was zij een bruid op de dag van haar verloving”.

³³ GL (A), 12: „que pudiera gozarse con su Esposo para siempre y quedarse al descubierto con él; mas atájole el Esposo el paso, diciendo: ... vuélvete de ese vuelo alto en que pretendes llegar a poseerme de veras, que aún no es llegado ese tiempo de tan alto conocimiento... Esto es, por la altura de la contemplación que tienes en ese vuelo, porque la contemplación es un puesto alto por donde Dios en esta vida se comienza a comunicar al alma y mostrársele, mas no acaba”.

³⁴ GL (A), 13, 1: „... en este vuelo espiritual que acabamos de decir, se denota un alto estado y *unión* de amor... al cual llaman desposorio espiritual con el Verbo Hijo de Dios”.

In de commentaar op de strofen dertien en veertien (redactie B: veertien en vijftien) gaat hij nogal uitvoerig in op de aard van deze vereniging. Maar hij wijst er in het begin reeds op, dat niet alle aspecten die hij aanraakt, ook noodzakelijk tot het wezen van deze vereniging behoren: „Let wèl, dat deze twee strofen het meeste (in de zin van het *maximale*) bevatten, wat God aan de ziel in deze staat gewoonlijk geeft. Men moet echter *niet menen*, dat *allen* die deze staat bereiken, *alles* ontvangen, dat in deze strofen wordt verklaard, noch het op dezelfde wijze en in dezelfde mate *kennen en ervaren*”³⁵. Wel blijft het voor allen geloof.

4. *Het ken-moment in deze vereniging met God in geloof.*

Deze twee elementen, het affectieve en het intellectuele, het ervaren en het kennen, komen telkens terug. Het gaat hem er blijkbaar niet om deze twee elementen zonder nadere verklaring naast elkaar te zetten. Er is een intiem verband van causaliteit tussen het affectieve en het intellectuele. Sint-Jan wijst er uitdrukkelijk op: „Dit aanraken Gods verschaft in hoge mate *genot* en *voldoening* aan de substantie van de ziel (ter onderscheiding van de vermogens der ziel) door haar streefvermogen te bevredigen, waarvan het wezen is, zich op deze manier verenigd te zien. Daarom wordt over deze vereniging of aanraking (in dit gedicht) gesproken als over een lieflijk suizen van de wind, omdat, zoals wij reeds gezegd hebben, in deze vereniging of aanraking de volmaaktheden (*virtudes* in de betekenis van *virtus Dei*) aan de ziel worden medegedeeld, en *vandaaruit komt het begripen in het verstand* . . . Dit *begripen*, dat subtiel en delicaat is, komt onder onuitsprekelijk *genot* en *zoetheid* in de binnenste substantie van de ziel”³⁶. Hij spreekt hier over de substantie van de ziel als subject voor deze vereniging om het passieve karakter aan te geven. Vanuit dit passief ervaren, dat *genotvol* is, komt dus *inzicht, begripen* in de ziel. In zijn nadere uitleg gaat

³⁵ GL (A), 13, 14: „pero no se ha de entender que a todas las que llegan a este estado se les comunica todo lo que en estas dos canciones se declara, ni en una misma manera de medida de *conocimiento* y *sentimiento*”.

³⁶ GL (A), 13, 14: „este toque de Dios satisface grandemente y regala la sustancia del alma, cumpliendo suavemente su apetito, que era de verse en la tal unión . . . se le comunican las virtudes del Amado en él, de lo cual se deriva en el *entendimiento* el silbo de la inteligencia . . . así esta sutilísima y delicada inteligencia se entra con admirable sabor y deleite en lo íntimo de la sustancia del alma”.

Sint-Jan van het Kruis dan ook dit kennen onderscheiden van het verwerven van inzicht door middel van gegevens uit de zintuiglijke ervaring: „De reden daarvan is, dat het verstand een begrepen zelfstandigheid (*sustancia entendida*) ontvangt, ontdaan van bijkomstigheden en fantasiebeelden. Het wordt immers medegedeeld aan het verstand, dat de filosofen passief of lijdend verstand noemen, want passief, zonder dat het iets doet, volgens zijn eigen natuur (n.l. abstraherend uit de sensitieve gevoelens), ontvangt het verstand dit inzicht”³⁷. Het is een kennen van God maar niet in distincte ideeën.

Ter onderscheiding van het inzicht in het verstand dat verkregen is door het actieve verstand en dat zich uitdrukt in distincte, particuliere ideeën, noemt Sint-Jan van het Kruis dit kennen een algemene, indistincte, duistere kennis.

Deze „duisterheid” echter onderscheidt hij uitdrukkelijk van de duisternis in de *Donkere Nacht* genoemd. In een passage, parallel aan de voorafgaande, zegt hij: „Deze nacht, waarin de ziel genoemde dingen wil schouwen, is de contemplatie. De contemplatie is duister: daarom noemt men haar ook mystieke theologie, hetgeen zeggen wil: verborgen en geheime wijsheid Gods. In deze contemplatie onderwijst God de ziel op een zeer verborgen wijze, zonder dat zij weet hoe, zonder gedruis van woorden en zonder de hulp van een of ander lichamelijk of geestelijk zintuig, als in stilte en rust, verborgen voor al het lichamelijke en natuurlijke. Dit noemen sommige geestelijke schrijvers begrijpen, terwijl men niet begrijpt”³⁸. Inderdaad wordt dit begrip niet bewerkt door wat de filosofen actief verstand noemen. Dat heeft immers tot taak te werken met vormen, beelden en waarnemingen van de lichamelijke vermogens. Dit bijzondere begrijpen heeft plaats in het passief of lijdelijk verstand (*intellectus possibilis*) dat hier niet ontvangt vanuit dergelijke vor-

³⁷ T.a.p.

³⁸ In deze uitdrukking: *begrijpen door niet te begrijpen* betekent *begrijpen* niet beide keren hetzelfde. De eerste keer betekent het: een inzicht krijgen op een wijze die niet de natuurlijke is om inzicht te krijgen. De tweede keer (*door niet te begrijpen* of: *terwijl men niet begrijpt*) betekent het: de natuurlijke manier om een inzicht te verwerven. De uitdrukking betekent dus: ik heb een inzicht, maar de manier waarop dit inzicht tot stand komt kan ik niet aanduiden met de term *begrijpen*, omdat daarmee het natuurlijke proces van de verstandsdaad wordt aangeduid. — Sint-Jan van het Kruis zinspeelt hier op wat THERESIA schrijft in het *Boek van haar Leven*: „Toen ik deze innerlijke ervaring wilde beschrijven, dacht ik erover na, wat de ziel gedurende die tijd doet. De Heer zei het mij in de volgende woorden: zij leeft niet meer, maar Ik; en daar zij niet kan begrijpen hetgeen zij toch begrijpt, is het een door begrijpen verkregen niet-begrijpen”.

men enz. Het verkrijgt een substantieel inzicht op passieve wijze, dat hem gewordt zonder enig medewerken of actieve taak van zichzelf³⁹. Het ontstaan van deze contemplatieve kennis heeft hij zodoende nauwkeurig aangeduid. Zij heeft haar bron niet in het actieve verstand, maar in een passieve mededeling van „substantieel inzicht” of van „begrepen substantie ontgaan van bijkomstigheden en fantasiebeelden”. In scholastieke termen zouden we zeggen: „de *substantia intelligibilis in actu*” maar niet *in actu* gebracht door het werk van de *intellectus agens*, die uitgesloten wordt, maar door onmiddellijke ervaring van de wil, welke ervaring zich noodzakelijk weerspiegelt in het begrijpen en zodoende God substantieel doet kennen maar niet in distincte ideeën. Volgens dit laatste is er dus duisternis. De ideeën zijn vaag. Maar zoals wij zeiden, is dit toch niet de negatieve duisternis die voor de ziel een kwelling en een beproeving was. Die duisternis ontstond omdat nòch op natuurlijke wijze nòch op geestelijke wijze iets aanwezig was, beter gezegd, ervaarbaar was, wat het streven naar het ware, dat onvervreemdbaar is in de mens, kon bevredigen. Hoewel ook de contemplatie door Sint-Jan „nacht” wordt genoemd, is er iets positiefs: „De ziel noemt deze contemplatie nacht doch *niet enkel nacht*, maar *serene* nacht. Wij noemen immers de nacht sereen als er geen wolken zijn en geen nevels die de sereniteit van de nacht verduisteren. Zo is ook deze nacht van de contemplatie voor het gezichtsveld van het verstand vrij van de wolken, vormen en fantasiebeelden van de particuliere (tegenover algemene) kennis, die in de ziel komen door de zinnen; zij is ook vrij van de nevel waarmee ik de affecties en het streven wil zien aangeduid⁴⁰. Ons natuurlijk verstand — zo is zijn overtuiging — blijft min of meer verduisterd in deze substantiële kennis van God. De reden daarvan is dat deze kennis niet is volgens de manier van kennen, die zich uit in distincte ideeën. Maar toch is deze kennis voor hem hoger dan die, welke langs de weg van de zintuigen tot het verstand komt, omdat zij haar ontstaan te danken heeft aan een onmiddellijk contact met God. Contact, dat primair de wil raakt, maar van daaruit ook inzicht brengt in het verstand.

³⁹ GL, 38, 19 (A).

⁴⁰ GL (A), 38, 10: „Y por eso, no sólo llama a esta contemplación noche, pero también la llama serena;... esta noche de contemplación está para la vista del entendimiento rasa y ajena de todas nubes de formas y fantasías y noticias particulares que pueden entrar por los sentidos, y está limpia también de afectos y apetitos”.

5) *Het voorwerp van deze geloofskennis der vereniging.*

Na deze summiere analyse van verenigende kennis, waarbij wij vooral gelet hebben op het psychische aspect zoals Sint-Jan van het Kruis dit aangeeft, moeten wij nog even stilstaan bij het *voorwerp* van deze kennis. Het is toch juist het object dat ten overstaan van deze bijzondere vereniging specificerend werkt. Globaal gezegd, kunnen wij ook hier weer een omgekeerde volgorde zien zoals wij die reeds opmerkten bij de schets die de heilige ons gaf van het ontstaan van deze kennis: niet eerst het intellectuele element, het kennen, en dan het affectieve element, het willen of de liefde, maar eerst het affectieve element, het nog niet verder geanalyseerde aanraken van God in de ziel, hetgeen liefde, vreugde, genot veroorzaakt en van daaruit „per redundantiam” een substantieel kennen van God.

Iets dergelijks heeft plaats als hij de voorwerpen van deze kennis beschrijft: niet eerst het creatuurlijke en van daaruit opstijgende naar de kennis van God: neen, eerst dit substantieel kennen van God en daarin het kennen van de schepselen: „In die stilte en rust, waarover wij spraken, en in die kennis, veroorzaakt door het goddelijk licht, ontdekt de ziel, hoe wonderlijk harmoniërend Gods Wijsheid de verscheidenheid van al Zijn schepselen en werken geordend heeft. Zij vertonen allen tezamen en ieder afzonderlijk een zekere weerschijn van God, waardoor ieder op zijn manier te verstaan geeft, wat God in hem is, zodat het de ziel voorkomt als een wonderlijke harmonie van de verhevenste muziek”⁴¹. En verder zinspelend op het afwezig zijn van ieder geschapen waarnemingsmiddel: „Omdat deze vermogens verlaten zijn en ontdaan van alle vormen en natuurlijke waarneming, kunnen zij heel goed die allereeuwoudendste geestelijke harmonie van Gods voortreffelijkheid in *Zichzelf* en in Zijn *schepselen* opnemen in de geest”. Dan, het visioen van Sint-Johannes in de Apocalyps aanhalend, dat eveneens slaat op de aanschouwing Gods: ‘En ik hoorde een geluid uit de hemel als het geruis van talrijke wateren en het daveren van geweldige donder, maar toch was het geluid, dat ik hoorde, als dat van citerspellers, die op hun citers tokkelen (dus twee contrairen: het geweldige en het

⁴¹ GL (A), 14, 25: „en aquella noticia de la luz divina, echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la Sabiduría en las diferencias de todas sus creaturas y obras, todas ellas y cada una de ellas dotadas con cierta correspondencia a Dios”.

lieflijke harmonisch verenigend) ⁴², gaat hij verder: „Op dezelfde wijze krijgt de ziel in deze vreedzame wijsheid inzicht, hoe al de schepselen, niet enkel de hogere, maar ook de lage in de mate waarin ieder van hen van God ontving, zijn stem geeft om te getuigen, wat God is. Zij ziet, hoe ieder van deze schepselen op zijn manier God verheerlijkt, daar ieder van hen, naar de mate van zijn vermogen, God in zich bezit” ⁴³. Juist het aanwezig zijn van deze voorwerpen van beschouwing betekent voor de ziel het geraken tot deze bijzondere vereniging, daar de mens hierin werkelijk een „*satiativum*” ontdekt voor het natuurlijk streven naar de gelukzaligheid voor zover die op deze aarde is te bereiken: „Deze kennis, die wij „kennis in stille rust” noemden, laat de ziel het *einde* voelen van haar kwalen en het *begin* van al het goed waarin ze God nog meer bemint dan vroeger. Daarom is het voor haar een „maal” dat verkwikt, omdat het haar kwalen *beëindigt* en haar liefde doet toenemen en omdat het *’t bezit* is van alle goed...”. In de H. Schrift wordt met dat woord „maal” het zien van God aangeduid. Maar om nog beter te begrijpen van welke aard dit maal is — wij zeiden reeds, dat de Geliefde Zelf voor haar het maal is — doet men er goed aan te luisteren naar wat dezelfde Geliefde in het Boek der Openbaring (3, 20) tot zijn bruid zegt: ‘Zie, Ik sta aan de deur en klop; wanneer iemand luistert naar mijn stem en de deur zal ontsluiten, zal ik bij hen binnenkomen, de maaltijd met hem houden en hij met Mij’. Daarin geeft Hij te kennen, dat Hij het maal meebrengt, hetgeen niets anders is dan zijn eigen zoetheid en heerlijkheid die Hij zelf geniet. Als Hij zich met de ziel verenigt, deelt Hij haar die mede en geniet zij ze ook. Dat wil dus zeggen: ‘Ik zal met haar avondmalen en zij met mij’. Er wordt dus in deze woorden te verstaan gegeven het *gevolg van de goddelijke vereniging van de ziel met God*” ⁴⁴. Voor de mens, die hiertoe komt, betekent dit werkelijk een nieuw leven, de volle ontplooiing van de nieuwe mens, die hij in het Doopsel is geworden.

⁴² Openb., 14, 2.

⁴³ GL (A), 14, 27: „A este mismo modo echa de ver el alma en aquella sabiduría sosegada en todas las criaturas, no sólo superiores, sino también inferiores, según lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios, dar cada una su voz de testimonio de lo que es Dios, y ve que cada una en su manera engrandece a Dios, teniendo en sí a Dios según su capacidad”.

⁴⁴ GL (A), 14, 28: „Es de saber que en la Escritura Divina este nombre cena se entiende por la visión divina; porque así como la cena es remate del trabajo del día y principio del descanso de la noche, así esta noticia que habemos dicho sosegada le hace sentir al alma cierto *fin* de males y *posesión* de bienes”.

Wat het voorwerp van deze contemplatie der vereniging nog verder betreft, geeft Sint-Jan van het Kruis, zowel in het vervolg van de *Geestelijke Liefdeezang* als in de *Levende Liefdevlam*, nog nadere specificaties, die soms ook wel lijken op een verbreding van dit voorwerp. Wij achten ons echter ontslagen hier deze nadere specificatie van het voorwerp der beschouwing te bespreken. Zij lijken meer een accidentele verdieping van hetzelfde voorwerp, dank zij bijkomstige genaden, die toch niet meer tot de essentie van de vereniging behoren. In het vierde en vijfde hoofdstuk komen wij in verband met het geloof als subjectieve verlossing van de mens hierop nader terug. Wij kunnen ze hier slechts even aanduiden.

Laten wij eerst erop wijzen, dat er een nauwe band bestaat tussen God als voorwerp van deze contemplatie en de schepselen: „Of-schoon het waar is, dat de ziel de schepselen ziet als onderscheiden van God, voor zover ze geschapen zijn, en zij in Hem, hun sterkte, beginsel en kracht aanschouwt, toch ziet zij zo duidelijk, dat God in Zijn wezen al deze dingen met zo'n oneindige voortreffelijkheid is, dat zij ze nu beter kent in Zijn wezen dan dat zij deze dingen vroeger kende in zichzelf. Hierin bestaat deze grote vreugde...: door God de schepselen te kennen en niet door de schepselen God te kennen. Want dit is een kennen van de gevolgen uit de oorzaak en niet een kennen van de oorzaak door de gevolgen, hetgeen een kennis à posteriori is, terwijl de andere een wezenlijke kennis (conocimiento esencial) is”⁴⁵. Tegelijkertijd zijn deze twee voorwerpen aanwezig: „In één oogopslag ziet de ziel wat God in Zichzelf is en wat Hij is in zijn schepselen”⁴⁶.

Uitdrukkelijk vermeldt hij ook als voorwerp van deze contemplatieve kennis verschillende attributen van God. Bovendien een mededelen van de mysteriën van de Incarnatie en de Verlossing”⁴⁷. Maar het directe object blijft toch steeds het wezen van God. Wat het mysterie der Drievuldigheid betreft: het komt ons voor dat

⁴⁵ LL, 4, nr. 5: „Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento postrero, y ese otro es esencial”.

⁴⁶ T.a.p., nr. 7: „Viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que es en las criaturas en una sola vista”.

⁴⁷ Zo b.v. in GL (A), 28, nr. 1: „En este alto estado del matrimonio espiritual con gran facilidad y frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos, ... y mayormente la comunica dulces misterios de su encarnación y modo y manera de la redención humana, que es una de las más altas obras de Dios”.

Sint-Jan van het Kruis dit niet direct beschouwt als voorwerp van deze contemplatie. Natuurlijk wordt de genotvolle ervaring van deze vereniging der contemplatie totaal toegepast op dit mysterie, en zoals hij in de *Geestelijke Liefdezang* uitdrukkelijk⁴⁸, maar in de *Levende Liefdevlam* aarzelend aangeeft⁴⁹, streeft de ziel naar de omvorming in de drie goddelijke Personen. Maar niets wijst erop, dat deze omvorming in de drie goddelijke Personen vergezeld gaat van een speciale directe manifestatie van dit mysterie in de orde van het visioen zoals bij de heilige Theresia. Sint-Jan van het Kruis maakt geen enkele melding van een *schouwen* van de drie Personen in hun éénheid van natuur, zoals b.v. de grote Theresia dit juist als karakteristiek aanhaalt voor het geestelijk huwelijk⁵⁰. Zoals Maritain zegt „chez saint Jean de la Croix l'âme actuellement transformée 'experimente' la Trinité plutôt qu'elle ne la contemple”⁵¹. Wij zullen op dit onderscheid nog nader terugkomen (blz. —). De vereniging als *effect* schrijft hij wel toe aan ieder van de drie goddelijke Personen, door ieder van de drie aspecten van deze vereniging respectievelijk aan de Vader, de Zoon en de H. Geest toe te schrijven: „Daarom moet men het niet voor ongeloofwaardig houden, dat Hij aan een ziel in vervulling doet gaan wat de Zoon van God beloofde, namelijk dat als iemand Hem bemint, de Allerheiligste Drieëenheid in hem zal komen en Zij in hem haar woonplaats zal opslaan⁵².

⁴⁸ Zo o.a. in GL (A), 38, 2: „... muy subidamente levanta al alma y la informa, para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espiritu Santo que a ella la aspiran en la dicha transformación”.

⁴⁹ Vgl. LL, 4, nr. 17: „En aquel aspirar de Dios, yo no querría hablar ni aun quiero; porque veo claro que no lo tengo que saber decir, y parecería menos si lo dijese”.

⁵⁰ *Kasteel der ziel*, de verbl., hfdst. 1, nr. 9: „Hij leidt haar door een vizioen des verstands in dit verblijf van het geestelijk huwelijk (vgl. nr. 7) binnen. — Op een geheel eigen wijze van voorstelling der waarheid openbaren zich alle drie Personen der Allerheiligste Drievuldigheid samen, alsook de drie Personen van elkander onderscheiden... Een wonderbare kennis wordt aan de ziel geschonken waardoor zij als zekerste waarheid ziet, hoe al deze drie Personen één zelfstandigheid zijn, één macht, één wijsheid en één enkele God. Wij mogen zeggen, dat de ziel dan door aanschouwing kent, hetgeen wij door geloof aannemen”. Wat deze laatste bewering betreft, zijn in de autograaf, die bewaard wordt in het Escorial, door de Censor LUIS DE LEÓN, verschillende correcties aangebracht, waardoor deze bewerking wordt verzwakt tot: „dat de ziel dan beter kent, omdat zij het *meent* te zien”. Later heeft LUIS DE LEÓN weer al deze verbeteringen geschrapt.

⁵¹ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Parijs, 1932, blz. 757.

⁵² Jo, 14, 3.

Dit gebeurt juist als het verstand op goddelijke wijze verlicht wordt door de Wijsheid van de Zoon, de wil in vervoering komt door genoeg in de H. Geest en de Vader met Zijn macht en sterkte de ziel opneemt in de omarming en de afgrond van zijn zoetheid⁵³.

Voor Sint-Jan van het Kruis bestaat de perfectie van deze bijzondere vereniging met God niet in een echt *schouwen* van de drie goddelijke Personen als onderscheiden en één in natuur. Dit zou voor hem gelijk staan met de *visia beata*, waarvan hij van het begin af „deze schets van het eeuwige leven”, die deze bijzondere vereniging is, zorgvuldig heeft onderscheiden. Immers „het is niet volmaakt omdat de natuur van dit leven zulks niet toelaat”⁵⁴. Zowel in de geestelijke verloving als in het geestelijk huwelijk is deze bijzondere vereniging aanwezig. Het verschil tussen deze beide toestanden ligt voor hem in de grotere of geringere intensiteit van de ervaring, in het meer permanente of meer voorbijgaande van deze toestand en in het al of niet harmonieus daarbij ingeschakeld zijn van het lichaam. Bij het geestelijk huwelijk is het lichaam in volkomen harmonie met de geest, geniet ongestoord mee in deze beschouwing. In deze toestand van het geestelijk huwelijk is de contemplatie permanent, maar kent toch nog momenten van verschillende intensiteit, die echter nooit zozeer verminderen dat de aldus begenadigde mens geen bewustzijn meer zou hebben van het bezit van God. Het voorbijgaand karakter van de geestelijke verloving verraadt een zekere bezorgdheid Hem weer te vinden. Het meer intense moment van de ervaring in het geestelijk huwelijk noemt hij „vereniging volgens de vermogens”; het minder intense moment „vereniging volgens de substantie”: „Want ofschoon de ziel altijd blijft in deze verheven staat van het geestelijk huwelijk, nadat God haar daarin geplaatst heeft, verkeert zij toch niet altijd met Hem in actuele vereniging volgens de *vermogens*, maar wel volgens de *substantie* van die ziel. Maar in deze substantiële vereniging komen toch ook de vermogens vaak tot vereniging”⁵⁵. Er zijn meer en minder intense momenten in deze ervaring. Er moet dus ook een overgang zijn van het één in het an-

⁵³ LL, 1, nr. 15: „lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosa y fuertemente en el abrazo y abismo de su dulzura”.

⁵⁴ LL, 1, nr. 6: „... aunque no perfectamente, porque no lo lleva la condición de esta vida”.

⁵⁵ GL (A), 17, nr. 9: „Es a saber, que acabada esta merced de pasar, porque aunque está el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que Dios le ha puesto en él, no empero siempre en actual unión según las dichas potencias, aunque según la sustancia del alma sí”.

der. Bij de overgang van het moment van volledige concentratie op God naar het moment van mindere intensiteit, heeft de ziel volledig zelfbewustzijn en kan zich door reflectie rekenschap geven van hetgeen in haar is gebeurd. Temeer daar de ervaring zelf niet helemaal verdwijnt maar alleen verzwakt, minder intens wordt. Op dergelijke ogenblikken is de persoonlijke activiteit van de ziel niet uitgesloten. Evenmin haar intellectuele activiteit, zodat er bezinning kan plaats hebben; bezinning die voert tot een theologische interpretatie van de mystieke ervaring en bijgevolg ook deel uitmaakt van het geestelijk leven van de ziel.

VI.- SAMENVATTENDE BESCHOUWING OVER DEZE ONMIDDELLIJKE VERENIGING

Na deze lange speurtocht naar de verschillende elementen van deze bijzondere vereniging van de ziel met God, onderscheiden van de alomtegenwoordigheid Gods en Zijn aanwezigheid in de begenadigde mens, maar beide veronderstellend, kunnen wij alles nog eens samenvatten. Wij komen dan tot het volgende resultaat.

Deze bijzondere vereniging ligt in de lijn van de ervaring binnen het geloof. Die ervaring wordt van de kant van God veroorzaakt door een zichikbaar maken voor de ziel. Volgens Sint-Jan van het Kruis gebeurt dit door een substantiële aanraking (*toque substantial*). De ziel is zich bewust dat zij deze beminnelijkheid van God niet ontdekt en dat de wil zich niet ingenomen voelt door deze „amabilitas” *tengevolge* van een vrije keuze. Zij staat plotseling voor deze beminnelijkheid van God en wordt erdoor ingenomen. Hij noemt dit passieve liefde. Deze mededeling heeft niet plaats in de *vermogens* van de ziel maar in haar *substantie*. Verheugd door deze medegedeelde en als zodanig ook ervaren beminnelijkheid van God, wordt zij zich bewust God te kennen op een nieuwe manier. Dit kennen volgt op het beminnen. Het nieuwe inzicht is niet distinct en ook niet uit te drukken in concepten, omdat het niet op de natuurlijke wijze tot stand is gekomen. Hij noemt het daarom een substantieel inzicht dat God zonder een zelf gevormde middenterm, onmiddellijk kent, maar in het duister. Deze duisternis kan ten dele opklaren in die zin dat bedoelde duisternis niet meer beangstigt maar geruuststelt. Dit kan gebeuren doordat de ziel de diepere zin ervaart van de goddelijke attributen of doordat zij de schepselen in God kent. Maar dit alles heeft zijn oorsprong in de substantiële kennis van God, die

de onmiddellijke vrucht is van hetgeen zij ervaart in God binnen het geloof. Dit nieuwe inzicht is dus een ervaringsinzicht, dat als licht heeft de affectieve ervaring. Deze ervaringskennis is een bezit van God, maar dient onderscheiden te worden van de *visio beata*, waarmee zij nochtans sterke overeenkomst vertoont. Als algemeen principe geeft hij aan: het geloof. Echter niet het geloof alleen, doch een geloof dat ontwikkeld is tot een toestand die hij bestempelt met „*ilustradísima*”, een zeer verlicht geloof. Wat hij hieronder verstaat, zullen wij nog in een apart hoofdstuk moeten onderzoeken. Hoewel het voorwerp van deze contemplatie der vereniging voor accidentele uitbreiding vatbaar blijkt, wijst hij met nadruk voortdurend op de éénheid van deze kennis, die een „eigen (*propia*)” inzicht geeft in God. Hoewel hij in de systematische verklaringen zoals die voorkomen in de *Bestijging* en de *Donkere Nacht* niet komt tot een methodische uitleg die ordelijk de verschillende elementen onderscheidt, de verschillende objecten opsomt en de graden van intensiteit aangeeft, komt hij in het veel vrijere maar minder methodische exposé, dat de *Geestelijke Liefdezang* en de *Levende Liefdevlam* biedt, tot het aangeven van de essentiële elementen van deze bijzondere vereniging en geeft hij zelfs een massa details die duiden op de rijke modificatie van deze vereniging. En zo bezit deze vereniging toch in zijn werk de centrale plaats, die de boven geanalyseerde tekst van de *Bestijging* deed vermoeden. In het volgende hoofdstuk zullen wij nader het verband van deze bijzondere vereniging toetsen met wat hij aanduidt als „geest”, waarmee hij bedoelt de ziel, voor zover ze naar binnen is gekeerd.

DE MENSELIJKE GEEST EN HET GELOOF

Datgene, waardoor de mens zich onderscheidt van alle andere schepselen, is zijn geestelijk zijn en wel geestelijk zijn dat verbonden is met lichamelijkheid. Daardoor neemt hij een middenpositie in tussen het dier, dat geen geestelijk zijn is maar louter lichamelijkheid, en de engelen, die zuiver geest zijn, zonder lichamelijkheid.

Zo geloven dus iets te maken heeft met de vervolmaking van de mens als mens, dus als geestelijk-lichamelijk wezen, dan zal geloven precies betrekking hebben op datgene wat de mens juist als mens typeert: zijn aan een lichaam gebonden geestelijkheid. Wij geven daarom eerst een omschrijving van menselijke geest en spreken vervolgens over de functie van het geloof in deze menselijke geest.

I.- OMSCHRIJVING VAN DE MENSELIJKE GEEST

Als God de mens schiep naar zijn beeld en gelijkenis¹, dan zal deze gelijkenis juist in deze geestelijkheid tot uiting komen. In navolging van Augustinus zal Thomas juist in deze geestelijkheid de gelijkenis van de mens met God ontdekken². Zo de mens tot vol-

¹ Gen. 1, 26.

² S. Th. I, 45, a. 7. Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, Migne P. L. 42: De mens is een *imago Dei*: een beeld Gods; de rest van de schepping, die niet met rede is begiftigd, is *vestigium Dei*, een spoor of voetstap Gods. Hetzelfde onderscheid houdt Sint-Jan van het Kruis ook aan in GL. 5de str., nr. 3; Ned. Vert. II, 77: „De schepselen zijn immers als een spoor van Gods voetstap, (como un rastro del paso de Dios) waarin zijn grootheid, macht, wijsheid en andere volmaaktheden te zien zijn . . . De schepselen zijn de geringere werken van God, die Hij als het ware in het voorbijgaan heeft geschapen. De grotere immers, waarin Hij zich meer openbaarde en waarbij Hij langer toefde, waren de Menswording en de geheimen van ons christelijk geloof”. SINT-THOMAS spreekt van *vestigium* waar in de schepselen enkel de *oorzakelijkheid* van de oorzaak kan worden ontdekt; van *beeld* dáár waar in de uitwerking ook een zekere *voorstelling* van de oorzaak te ontdekken is.

maaktheid komt, d.w.z. beantwoordt aan datgene wat God met hem vóórhad bij de schepping, dan zal deze geestelijkheid zo getrouw mogelijk het beeld van God moeten zijn.

Het ligt dus voor de hand dat wij bij de bestudering van het geloof als vervolmaking van de mens bij Sint-Jan van het Kruis, ons afvragen wat deze auteur zegt over de geestelijkheid van de mens zoals die ingebed ligt in zijn lichamelijkeheid. Welke rol heeft het geloof te vervullen in de ontplooiing, de vervolmaking van dat eigen-menselijke, van deze lichamelijke geestelijkheid?

De mens is een geestelijk persoon, omdat hij niet alleen tegenover zijn lichaam, maar ook tegenover zijn ziel vrij staat. In zoverre hij beschikken kan over zijn ziel heeft hij macht over zijn lichaam. De mens kan zichzelf bepalen. Hij kan dat echter slechts op één manier goed doen: door te worden, door vrij te willen worden, wat hij moet zijn.

1. *Fenomenologie van de geest volgens Edith Stein.*

Het geest-zijn van de ziel wordt verondersteld in verband met haar vereniging met God, d.i. met het oog op haar genade-leven en met betrekking tot haar uiteindelijke glorie. Daardoor wordt zij verheven tot een leven dat te plaatsen is naast het leven van de zuivere geesten. Maar zij bestaat niet zelfstandig. Slechts met het lichaam is zij mens. De ziel heeft in dit geheel een dubbele opgave: n.l. zichzelf ontplooiën en zo volmaakt mogelijk het lichaam bezielen en boven zichzelf uitstijgen als lichamelijke geest tot vereniging met God. Deze laatste mogelijkheid heeft de mens gekregen in de rechtvaardigmaking. Door deze rechtvaardigmaking wordt de mens een nieuw schepsel. Deze vernieuwing dringt door tot de kern van de mens, tot in zijn geest. Vanuit deze kern wordt de hele mens vernieuwd. Sprekend over deze rechtvaardigmaking en haar oorzaken, zegt het concilie van Trente: „De enige formele oorzaak van deze rechtvaardigmaking is Gods gerechtigheid, doch niet die gerechtigheid waardoor Hijzelf rechtvaardig is, maar die waarmee Hij ons tot gerechten maakt. Daarmede immers begiftigd, worden wij vernieuwd in *de geest* van ons binnenste (renovamur *spiritu* mentis nostrae) ³.

De levende ziel van de natuurlijke mens heeft de kracht om alles

³ Dz. 799; vgl. Eph. 4, 13.

wat haar tot opbouw van de lichamelijkheid ter beschikking staat, samen te vatten en tot een eenheid te vormen en deze eenheid in haar gestalte gedurende een bepaalde duur te behouden en levend te maken. Maar daarenboven heeft zij haar innerlijk zijn en de mogelijkheid om nieuw leven uit vreemde bron in zich op te nemen en daardoor vermeerdering, versterking, verheffing van haarzelf te verkrijgen. Zij is niet alleen voor zich, maar met anderen en voor de Andere. Als geest heeft de ziel haar zijn in zichzelf. Zij is niet alleen maar lichaamsvorm. Als geest kan de ziel zich in persoonlijke vrijheid boven zichzelf verheffen en een hoger leven in zich opnemen. Daarmee wil niet gezegd zijn dat geest en ziel als twee grootheden naast elkaar staan in de mens. Neen, de menselijke ziel is een geestelijke ziel, die een meervoudige ontplooiing van haar zijn kent. Dit onderscheid tussen ziel en geest is ook niet te verstaan in de zin van geest (*mens*) en zinnelijkheid, als hoger en lager deel in de ziel. Ook niet als onderscheiding in het hogere deel van de ziel, waardoor geest (*intellectus*) wordt gesteld tegenover de wil. Neen, de ziel is geest naar haar meest innerlijke wezen en dat ligt ten grondslag aan al haar krachten.

a) De geest bij Sint-Paulus.

In de brieven van Sint-Paulus zijn enige plaatsen aan te wijzen die duiden op een onderscheid van ziel en geest zoals dat hier bedoeld wordt. Waar hij spreekt over de verrijzenis van de afgestorvenen, zegt hij: „Een zielelichaam (*corpus animale*, σώμα ψυχικόν) wordt gezaaid, een geestelijk lichaam (*corpus spirituale*, σώμα πνευματικόν) verrijst. Bestaat er een ziele-lichaam, er bestaat ook een geestelijk lichaam. Aldus staat er dan ook geschreven: „De eerste mens Adam werd een levende ziel (*anima vivens*, ψυχή ζῶσα); de laatste Adam een levendmakende geest (*spiritus vivificans*, πνεύμα ζωοποιούν). Niet het geestelijke gaat vooraf, maar wel het bezielde; daarna komt het geestelijke”⁴. Dit onderscheid van Paulus tussen *levende ziel* en *levendmakende geest* is in deze samenhang van belang. *Levend* is de ziel, die haar eigen, natuurlijk leven in zich heeft en het lichaam levend maakt. Maar zij is geen bron, die uit zichzelf leven voortbrengt, zoals de „levendmakende geest” van de nieuwe Adam. De ziel van Christus is dit wel, omdat zij de volheid van de goddelijke

⁴ 1 Kor, 15, 44-46.

geest in Zich draagt. Niet alleen echter om deze reden is de ziel van Christus „levendmakende geest”, maar ook omdat zij in de onbegrensde vrijheid van de goddelijke Persoon Christus over haar levensvolheid kan beschikken. Christus’ ziel is niet slechts aanwezig in Zijn lichaam zoals iedere ziel in haar lichaam aanwezig is; haar is macht gegeven, haar leven in het lichaam te beginnen en te beëindigen en weder op te nemen. Niet alleen gaan van haar „stromen van levend water”⁵ uit, maar zij vervoegt over haar levensvolheid ook met betrekking tot de uitwerking op anderen. Zij kan bevelen geven aan geschapen geesten, afgestorven zielen terugroepen in de ontzielde lichamen en kwade geesten terugwijzen uit het door hen veroverde gebied. In Christus’ ziel doordringen elkaar de natuurlijke binding van de ziel aan het lichaam, hetgeen de ziel tot ziel maakt, en de heerschappij van de goddelijke persoon, die verheven is boven alle vrijheid van geschapen geesten. Dat zou niet mogelijk zijn als de ziel van de mens slechts levend was zoals de ziel van het dier en niet reeds persoonlijk, gevormde geest die in staat is, goddelijk leven op te nemen. En daarom kan iedere mensenziel verheven worden tot heerschappij over haar lichaam en haar eigen natuur. Haar kan iets van de heerschappij van Christus over de volheid des geestes overgedragen worden, reeds in dit leven, zoals dit het geval is bij charismatisch begaafden. Het onderscheid tussen haar lichamelijke gebondenheid en haar gekeerdheid naar God loopt door het wezen van de ziel zelf. Daarom kan het woord Gods genoemd worden: „doordringender als een tweesnijdig zwaard, omdat het „doordringt” tussen ziel en geest”⁶. Daarbij is gedacht aan het woord van God als Rechter, dat de geheimste gedachten en neigingen van het hart openlegt en op grond van de richting die de ziel zelf heeft, het oordeel voltrekt: de verheffing van de ziel uit haar natuurlijke onverloste gebondenheid aan het lichaam tot vrije heerschappij over haar lichaam en zichzelf en over het goddelijke leven, waarmee zij vervuld wordt⁷. Van deze vervulling zegt de Schrift: „... God immers geeft de geest zonder maat”⁸. De geschapen geest, de ziel als geestelijk wezen, is niet „zonder maat”, tenminste als we haar beschouwen naar haar natuurlijk zijn. Haar is de geest met mate toebedeeld. Gods geest is mateloos en bindt zich niet aan de maat van degene aan wie Hij Zich schenkt. De eindige geest heeft weliswaar een begreemd bevattings-

⁵ Jo. 7, 38.

⁶ Hebr. 4, 12.

⁷ Vgl. EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, Freiburg, 1950, blz. 400-425.

⁸ Jo. 3, 34.

vermogen en kan uit eigen krachten niets oneindigs opnemen, hoewel hij ernaar haakt. Maar juist zijn kracht om op te nemen wordt door de mededeling van Gods geest gesterkt en overschrijdt aldus iedere gemeten maat.

b) De 'vormende' kracht van de menselijke geest.

De ziel geeft gestalte aan het lichaam, doet ook de ziel zichzelf zijn en ontplooit zichzelf in geestelijk leven. Het vormend vermogen van de ziel brengt dit alles tot stand en toch blijft de ziel in haar drievoudige vormende werking één. Zij informeert het lichaam naar de wijze van een plantenziel en toch als mensenziel: wat zij hier vormt is een mensenlichaam, werktuig en uitdrukkingsmogelijkheid van een vrije geest. Zij leeft in haar lichaam en vormt zichzelf naar de wijze van een dierenziel, en toch weer totaal anders, omdat haar hele zinnenleven verbonden is met de geest en door de geest is gevormd. Zij verheft zich tot een geestelijk leven waardoor zij zich schaart aan de kant van de reine geesten, waarmee zij iets gemeen heeft en toch is haar geestelijk leven door zijn solidariteit met een lichamelijk zintuiglijk leven op eigen manier gevormd.

c) Geest, persoon en geloof.

Achter deze drievoudige vormende werking van de ziel staat het „ik”, de persoon. Wij spreken van iemand die alleen maar vegeeteert; van iemand die een dierlijk leven leidt; van iemand die zich wijdt aan een geestelijk leven. Niemand echter is louter vegetatief, louter animaal, louter geestelijk. Wij benoemen hier de persoon naar de overheersende manier van leven die hij door zijn ziel gestalte geeft. Maar welke vorming is de juiste? Wat moet de persoon, het *ik*, worden in de loop van zijn leven? Dat *ik* wordt geconfronteerd met iets dat onderscheiden is van zichzelf. Het komt daarmee in contact. Het ontvangt indrukken van buiten, verwerkt die inwendig en geeft er antwoord op. Al naargelang datgene wat de persoon doet een ontvangen is, een innerlijk verwerken of een antwoord geven, bezit hij verschillende krachten: kenkrachten die gericht zijn op het ontvangen. Het zijn lagere en hogere kenkrachten; zintuiglijke en geestelijke, al naar gelang de wereld waartegenover het *ik* zich be-

vindt. Krachten, die het ontvangene innerlijk bewaren en krachten die antwoord geven op datgene wat op de persoon afkomt: streefvermogen en wil.

De persoon hoort eigenlijk alleen thuis in het binnenste van zijn ziel. Dit binnenste van de ziel is het meest geestelijke. Ofschoon de indrukken van buiten tot in haar meest innerlijke kunnen doordringen (we herinneren aan datgene wat we in het eerste hoofdstuk zeiden over het middelpunt van de ziel), hebben wij hier toch te doen met iets dat echt geestelijk is. Wij kunnen zinvol spreken over een innerlijk leven van de ziel. Wij zijn niet gedoemd verloren te zijn in de uiterlijkheid, die bestaan blijft, ook als het lichaam en de zintuiglijke indrukken wegvallen. Naarmate de persoon teruggetrokken is in zijn binnenste, dáár leeft, kan hij beschikken over de verzamelde krachten van zijn ziel en kan hij deze ook vrij inzetten. Dan ontdekt hij ook welke eisen aan hem gesteld worden, speurt de stem van het geweten. Er zijn echter weinig mensen die zo ingekeerd leven. Bij de meesten leeft het *ik* meer aan de oppervlakte. Wat van buiten op de persoon toetreedt, is ook meestal zo, dat niet de meest innerlijke diepte van de ziel nodig is om het te verwerken en het *ik* hoeft er ook niet met vereende krachten op te antwoorden. Maar wie probeert de zin van zijn leven te ontdekken, of wie ernst maakt met datgene wat het geloof hem over de zin van het leven zegt, zal daarin eisen ontdekken die hem dwingen terug te gaan in het diepst van zijn ziel, omdat hij dan inziet, dat hij moet beschikken over al zijn krachten om de zin van zijn persoonlijk leven te verwezenlijken. Tevens zal hij ontdekken dat hij meer persoon is naarmate de werkelijkheden van het geloof meer betekenen voor de geest. Het geloof blijkt na de menselijke geest persoonvormend te werken. Het is om een woord van Mouroux te gebruik: *foi personnelle*.

d) Geest en innerlijkheid.

De natuurlijke levensrichting echter van de ziel is de richting naar buiten: in gesprek treden met datgene wat buiten haar bestaat. Zo zij naar binnen treedt, moet zij naar binnen getrokken worden. Dat gebeurt door de eisen, die het leven stelt en door de stem van haar geweten, die de persoonlijke stem is van God in haar, zoals Newman dit uitdrukt. Maar natuurlijkerwijze wordt zij steeds naar buiten getrokken zodat zij niet lang verblijft in haar binnenste, bij

zichzelf. Wij dienen hierbij te bedenken, dat het *ik* natuurlijkerwijze ook niet zoveel aanwezig vindt waarmee het zich kan bezig houden. Het *ik* voelt zich daar eenzaam, omdat het er de aanwezigheid van God niet zo gemakkelijk ontdekt. Natuurlijkerwijze zoekt het *ik* echter gemeenschap. Daarom zal het *ik* zich in dit binnenste niet lang ophouden als het niet door iets anders wordt vastgehouden, als zijn binnenste niet door iets anders gevuld wordt. Maar dat is het juist, wat de kenners van het innerlijke leven steeds hebben ervaren: dat ze naar binnen getrokken werden door iets dat een sterkere aantrekkingskracht uitoefende, dan de buitenwereld. In hun binnenste hebben zij ervaren het binnentreden van een nieuw leven, van een machtiger, bovennatuurlijk leven. De mystieke begenadiging geeft als ervaring, wat het geloof leert: de inwoning van God in de ziel. Wie, geleid door de waarheid van het geloof, God zoekt, zal zich uit vrije beweging op weg begeven in de richting, waarin de mystiek begenadigde wordt getrokken: zich vanuit het zintuiglijke en de beelden van de herinnering, ja zelfs vanuit de natuurlijke activiteit van het verstand en de wil, terugtrekken in de aanvankelijk lege eenzaamheid van zijn binnenste om daar te verblijven in donker geloof, de geest gericht op de verborgen God, die omsluierd aanwezig is.

2. Traditionele benaming van de geest.

In het voorbijgaan zij erop gewezen, dat de hele christelijke traditie spreekt over deze geestelijke functie van de ziel. Zo is daar b.v. het beeld van de *Burcht der ziel*: bij Augustinus de *Arx mentis*; bij Eckehart *das Bürgelein*, bij Theresia van Avila het *Kasteel der ziel* en bij de Fransen *le Donjon*. En daar is dat andere beeld van de zielegrond: bij Augustinus de *sedes animae*, bij Thomas de *scintilla animae*⁹, bij Eckehart *der Boden der Seele*, bij Tauler *der Seelengrund* en bij Theresia en Johannes van het Kruis *el centro*, of *el espíritu de esta alma* (de geest van de ziel), bij Hadewych: de *leven-*

⁹ MARTIN GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von der Scintilla Animae in ihrer Bedeutung für die deutschen Mystik im Predigerorden*, in: Jahrb. Phil. u. spek. Theol., 1900, blz. 413-427. Het is wel zeker dat Thomas het compilerisch werkje *De spiritu et anima* van Alcher kent, maar dat hij het begrip van de scintilla sterk verengt door het gelijk te stellen met de *habitus* van het verstand die, vooraf aan iedere redenering, vooraf ook aan ieder redelijk oordeel, het goede voorstaat en het kwade terugwijst. Hij identificeert de scintilla met de synderesis.

dichtheit der Siele: „een edel licht lichtet in ons fyn; dat wil altoes dat wy Hem ledich syn: die pure Voncke, dat Ghensterkyn, die levendichheit der Siele”¹⁰. Zeer algemeen gezegd moet het zoiets zijn als het contactpunt, de invalplaats, zoals Reypens het noemt¹¹, de aangeboren en door de caritas gepreciseerde aanleg om door de bijzondere genade van de bewuste beleving der goddelijke inwoning te worden aangegrepen, zodat de ziel zelf op God gaat lijken, zozeer dat de ziel meer God dan ziel schijnt te zijn¹².

3. *Geest bij Sint-Jan van het Kruis.*

Na deze algemene oriëntatie willen we nu meer speciaal bij Sint-Jan van het Kruis dit begrip van geest nader gaan preciseren. Wij hoorden reeds zijn eerste beschrijving van geest: „De geest is het hogere deel van de ziel dat betrekking en omgang heeft met God”¹³ of nog: „Het diepe en levendige van de liefdedorst wordt ervaren in het hogere deel van de ziel, d.i. in de geest”¹⁴.

Zijn omschrijving van wat hij onder geest verstaat, is echter niet overal hetzelfde. Drie hoofdbetekenenissen menen wij naar voren te kunnen halen, die niet alle drie even origineel zijn.

Op de eerste plaats betekent *geest*: het geestelijk deel van de ziel; de zetel van de drie vermogens, verstand, geheugen en wil, die de mens door klare en distincte voorstellingen in relatie brengen met het geschapene.

Maar *geest* betekent bij Sint-Jan van het Kruis ook: de ziel voor zover zij de ontvangplaats is van alles wat voor de ziel bestemd is, hetzij middellijk, hetzij onmiddellijk. In plaats van zich te laten verleiden tot een eenzijdige waardering van het geschapene en het te aanvaarden als het eigenlijke *satiativum* van de niet in onderlinge harmonie verkerende vermogens, moet de geest „in armoede van geest” zich naar binnen keren, waar een schetsmatige afbeelding van het oorspronkelijk beeld van God nog aanwezig is. Maar dit schets-

¹⁰ *Mengeldichten*, lied 27.

¹¹ REYPPENS, art. *Ame* in: Dict. de Spir. I, kol. 433-446.

¹² BC, II, 5, nr. 7: „le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios”.

¹³ BC, III, 26, nr. 4: „el espíritu que es la porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios”.

¹⁴ DN, II, 13, nr. 4: „en la parte superior del alma, esto es en el espíritu”.

matig beeld zal door de geest nooit worden verstaan als hij niet de geloofsgegevens om uitleg vraagt. Bovendien heeft hij de geloofshouding nodig om tot inkeer te komen en zich naar binnen te wenden. Geest betekent hier dus: mijn innerlijkheid gezien in het geloof.

Tenslotte komt geest nog voor in een derde betekenis. De aldus naar het middelpunt van de ziel gekeerde geest, deelt in het leven van de Heilige Geest, die de activiteiten van de mens „spiritualiseert” en deze verenigt met het Woord. Verenigd met het Woord spireert de ziel de H. Geest. De menselijke geest is één met de Heilige Geest: is werkzaam in zijn eigen „milieu” waartoe hij oorspronkelijk ook door God in Zijn scheppingsdecreet was bestemd en in de scheppingsdaad was geschapen. Geest dus als mogelijkheid tot deelname aan goddelijke activiteit.

II.- DE FUNCTIE VAN HET GELOOF IN DE MENSELIJKE GEEST

Wij vragen ons nu af, welke functie heeft het geloof dan tegenover deze geest? Om de opvatting van Sint-Jan van het Kruis juist weer te geven dienen wij hier vóór alles een onderscheid aan te stippen, dat hij zelf maakt: n.l. zowel de geloofsinhoud alsook de geloofshouding, dragen er het hunne toe bij, de geestelijke mens te doen beantwoorden aan datgene wat God oorspronkelijk met de mens voorhad. In dit verband dient, aansluitend aan de derde opvatting van geest die we bij Sint-Jan van het Kruis vonden, nog even herinnerd te worden aan de betekenis van de H. Geest als de Voltooier. Welke de theologische meningsverschillen ook mogen zijn over de juiste rol van eventuele gaven en bijzondere genaden die het geloof voltooien, het blijft een feit dat de werkzaamheid van de Geest tot doel heeft van de gelovigen werkelijke personen te maken door hen tot werkelijke zonen te maken. Het is een geest van kindschap die we in het geloof ontvangen hebben. Bijgevolg, wanneer er een mystieke kennis bestaat, die vervolmaking is — op enigerlei wijze — van het geloof en wanneer deze vervolmaking zich ontplooit onder de adem van de Geest, zal zij een bij uitstek persoonlijke en persoonlijkheidsscheppende geloofskennis zijn. Sprekend over die genaden die het geloof vervolmaken zegt Sint-Jan van het Kruis dan ook: „Als deze (genaden) van Hem zijn, dan zijn zij bepaald en geregeld in overeenkomst met en met het oog op de volmaaktheid van *Gods wet* en *van het geloof*. Door deze volmaakt-

heid moet de ziel steeds meer naderen tot God”¹⁵. Omdat de mens naar Gods beeld is geschapen en dit beeld-zijn uitstraalt in zijn geestelijk zijn, waar de mens het meest zichzelf is, het meest persoon; omdat van de andere kant het geloof het enig geproportioneerde middel is, om de mens als geestelijke persoon te vervolmaken, zal de mystieke kennis de meest persoonlijkheidscheppende kennis zijn die er bestaat. Het geloof, dat van „gewoon geloof” groeit tot „zuiver geloof”, „verlicht geloof” en „allerverlichtst geloof” (*fe - fe pura - fe ilustrada - fe ilustradísima*) zal de voltooiing meebrengen van de persoon. Het einde van dit ontzagwekkende en hartstochtelijke avontuur is in feite de hier beneden zo volmaakt mogelijke éénwording met God, een vereniging die de ziel omvormt. Omvorming *niet* in pantheïstische zin maar éénwording in een persoonlijk verkeer, waarin de mens menselijke persoon in volle ontplooiing wordt en God de Drievuldigheid in Personen blijft, maar met een speciale relatie tot deze begenadigde mens. De ziel kan dus slechts tot de voltooiing van zichzelf komen wanneer zij volledig die idee, die roeping, dat beeld van God verwerkelijkt, dat zij in haar wezen is. Het geloof brengt deze volmaaktheid tot stand doordat het, aanvankelijk in kiem en later, bij de normale groei, ook in aardse voltooiing de vereniging tot stand brengt. Het doet de ziel voltrekken wat men in de taal van Sint-Jan de ervaring van het middelpunt zou kunnen noemen. Uit hetgeen voorafging, weten wij reeds, dat in dit middelpunt de mens het meest zichzelf is, dat daar de mens geest is, het meest eigenlijk mens. Het geloof stuwt de ziel voort tot haar middelpunt, dat God is¹⁶.

1. *Geloof en innerlijkheid.*

Wij zagen in het eerste hoofdstuk eveneens, dat, hoewel God altijd tegenwoordig is aan de ziel, de ziel niet altijd tegenwoordig is aan zichzelf¹⁷. Dat is dus een eerste functie van het geloof tegenover de geest: deze ingekeerdheid bevorderen; er voor zorgen, dat de ziel wél tegenwoordig is aan zichzelf. Het is ook zonder meer duidelijk, dat dit een resultaat is zowel van de geloofsinhoud, die zegt dat God

¹⁵ LL, 3, 28: „Sus divinas inspiraciones y toques . . . son regulados con motivo de la perfección de la ley de Dios y de la fe, por cuya perfección ha de ir el alma siempre, llegándose más a Dios”.

¹⁶ Zie hoofdst. I, blz. 39-45.

¹⁷ L. LAVALLE, *Quatre Saints*, Parijs, (1951), blz. 127.

persoonlijk in de gerechtvaardigde woont, dat hij vergoddelijkt is, alsook van de geloofshouding. Eenmaal gekeerd naar het middelpunt, ervaart de ziel, dat zij toch niet in haar diepste middelpunt is. Het geloof doet haar daarom inkeren in zichzelf en de innerlijke rijkdom waarderen. Bij elk stadium bereikt de ziel een kring, die meer naar binnen is gelegen, en op deze weg dringt zij door in de diepte van God¹⁸. Wanneer zij God liefheeft uit al haar krachten, hetgeen niet mogelijk is tenzij het geloof tot volle uitbloei is gekomen, dan is zij in haar diepste middelpunt. Een reisverhaal dat de groeiende verinnerlijking tekent van de mens in een groeiende omvorming in God. Het beeld Gods zijn van de ziel is niet een statisch gegeven, het is uit de aard der zaak dynamisch, omdat het in de vrije geloofsdaad ontdekt moet worden en in een persoonlijke geloofshouding tegenover God steeds meer op God moet gaan gelijken, steeds meer moet beantwoorden aan de oorspronkelijke bedoeling Gods. Anders gezegd: de toenemende voltooiing van de persoon door zijn vereniging met de goddelijke Personen.

2. *Geloof in Christus.*

Omdat deze steeds meer zichzelf wordende menselijke persoon een afbeelding is van God en zijn voorbeeld Christus is, maakt men hier op aarde vorderingen in Christus en alleen in Hem, omdat de Vader zich te enenmale volledig heeft uitgesproken in zijn enig Woord¹⁹. Dit vorderen naar de éénwording met God blijft echter steeds binnen de sfeer van het geloof; het wordt geen *visio*, geen zaligmakende aanschouwing, totdat voor altijd voorbij zal zijn „dat leven in het vlees, en men doordringt in het *middelpunt van de geest*, dat het volmaakte leven in Christus is”²⁰. „Dat voltrekt zich in het andere leven door middel van het licht der verheerlijking, en in het tegenwoordig leven door middel van het zo volkomen mogelijk licht geworden geloof”²¹. Wanneer de ziel aldus is omgevormd in een soort zuivere en levende verhouding tot God, heeft zij haar vol-

¹⁸ LL, I, nr. 12, 13 en 14.

¹⁹ BC, II, 3, nr. 5: „... les comunica y pronuncia la palabra, que es su Hijo para que lo sepan y le gocen”.

²⁰ LL, 3, nr. 10: „... y pueda entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo”.

²¹ LL, 3, nr. 80: „lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y ésta por medio de la fe y luz clarísima”.

tooiing bereikt; zij is in werkelijke zin persoon geworden, omdat zij — voor zover haar dat mogelijk is — het volmaakte beeld geworden is van de zelfstandige verhoudingen die de goddelijke personen zijn, omdat zij door het geloof en in het geloof de enige juiste godsdienstige houding heeft tegenover de persoonlijke God: de houding van Christus.

3. *Nacht van de geest en geloof.*

Dit stadium is echter de voltooiing van een levensweg die zeer pijnlijk is voor de mens en die Sint-Jan van het Kruis daarom aan geeft als *Nacht*. Hij spreekt over een nacht van de zinnen en over een nacht van de geest. Maar bij beide heeft het geloof een rol te vervullen. Ja, het is juist de geloofsinhoud die deze nacht veroorzaakt. Wat het geloof te bieden heeft aan de zintuigen doet de zintuigen vreemd aan. Het is niet hun eigen voorwerp in de gevallen toestand, waarin de mens nu verkeert. Al is hij immers verlost, de disharmonie, door de erfzonde veroorzaakt in de verschillende sferen, blijft. Het gaat echter niet aan zijn zintuiglijke vermogens uit te schakelen. Het gaat er alleen om zover te komen dat deze zintuigen zo bemiddelen ten overstaan van het „ik”, dat zij dit „ik” inderdaad verrijken en bijdragen tot zijn persoonswording. Het gaat hier om een éénwording van heel de dynamiek van de mens volgens het Schriftwoord: „Gij zult de Heer Uw God beminnen met héél Uw hart en met heel Uw ziel en met al Uw krachten”.

Het heeft zeker zin te wijzen op het onderscheid dat Sint-Jan van het Kruis maakt tussen een *Nacht van de zinnen* en een *Nacht van de geest*, die ieder weer actief en passief kunnen zijn. Wij dienen echter niet te vergeten, dat uiteindelijk slechts één enkele zuivering het resultaat is, n.l. die van de geest en dus van de persoon zelf. Het gaat hem wezenlijk om een éénwording en samenbundeling. Na die zuivering worden de begeerten niet meer versnipperd in duizend vluchtige neigingen; zij komen alle samen in het middelpunt van de ziel en zij „richten zich op God in een omarming van liefde”, „zij

²² Deut. 6. 5. Vgl. BC, III, 16, nr. 1: „En la cual se contiene todo lo que el hombre espiritual debe hacer y lo que yo aquí le tengo de enseñar, para que de veras llegue a Dios por unión de *voluntad* por medio de la *caridad*. Porque en ella se manda al hombre que *todas las potencias* y apetitos y operaciones y aficiones de su alma emplee en Dios, de manera que *toda la habilidad* y fuerza del alma no sirva más que para esto”.

richten hun werkzaamheid en hun krachten uitsluitend op de dienst van God"²³. Hoe meer vorderingen de ziel maakt, hoe meer zij komt tot een hogere graad van „inwendige hervorming en éénwording in God"²⁴. Dit betekent dat de menselijke persoonlijkheid één wordt en zich voltooit in God. Sint-Jans eerste boek, de *Bestijging van de Berg Karmel*, opent met een verwijzing naar het geloof: de ziel bezingt „het gelukkig lot, dat haar ten deel viel, toen zij in ontbloting en loutering, door de *nacht van het geloof*, ging naar de vereniging met de Beminde"²⁵. En voor heel de lange duistere tocht naar de Bruidegom zal zij slechts „het duistere licht van het geloof tot gids mogen nemen"²⁶.

Ten overstaan van de geest heeft het geloof dus aanvankelijk tot resultaat: de nacht van de geest. Het geloof doet de geest in volkomen duisternis verkeren. De geest immers is van nature geneigd door middel van de zintuiglijke en geestelijke vermogens naar buiten te gaan of door middel daarvan toegang tot zichzelf te verlenen aan datgene wat langs deze weg een appèl doet op hem. Steunend op het geloof en daardoor gaande naar God, geraakt de geest in een innerlijke duisternis. Het geloof geeft aan de geest wel het eigen voorwerp, maar dit voorwerp is, zoals Sint-Thomas zegt, het *occultum divinitatis*, het verborgene, het mysterieuze van de godheid, waarvan de *visio*, het schouwen, ons slechts gelukkig maakt en het mysterie van Christus' mensheid, waardoor wij toegang hebben tot de glorie der kinderen Gods²⁷. De geestelijke mens neemt dit ook wel in

²³ DN, II, 2, nr. 5: „Conviénale al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde desnudando el sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprehensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe”.

²⁴ LL, 1, nr. 29: „Porque con la purgación espiritual que arriba hemos dicho, acaba el alma de romper con estas dos telas, y de ahí viene a unirse con Dios”. — Terecht zegt P. Lucien-Marie in een zeer verhelderend artikel, *Anéantissement ou restauration* in: *Nos sens et Dieu*, EC, 1954, blz. 208, noot 6: „C'est avec un grand regret que nous renonçons à montrer ici que la foi en l'Incarnation rédemptrice inspire les perspectives de saint Jean de la Croix, en cette matière comme en toutes les autres. Toute l'ascèse est pénétrée de la pensée du Christ, exemplaire de nos renoncements, source du dynamisme qui les rend possibles. L'union à Dieu ne se réalise que dans le Christ, homme parfait et Dieu véritable, à l'image de qui et grâce à qui le dessein de Dieu en chacun se réalise”. Wij hopen dit echter in het volgende hoofdstuk in details aan te tonen.

²⁵ BC, I: „En que canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la oscura noche de la fe . . . , a la unión del Amado”.

²⁶ BC, II, 16, nr. 15: „... sola la fe, que tambien es oscura sea luz a que nos arrimemos”.

²⁷ S. Th. II, II., 1, 8 c: „Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruamur, et per quas ducimur ad vitam aeternam. Duo autem

een geloofshouding aan, maar het is niet te begrijpen voor de geest. Van de ene kant immers maakt de geest zich los van datgene waar-naar hij natuurlijkerwijze is geneigd uit te gaan en van de andere kant heeft hij nog geen vastheid, voelt hij een vreemdheid in datgene wat het geloof hem voor het achtergelatene in de plaats geeft.

Het begin van het tweede boek van de *Bestijging* geeft commentaar op de strofe: „In duisternis en veilig, — verhuld langs de geheime trap, — o gelukkig lot — in duisternis en in het verborgen, — terwijl mijn huis reeds in rust was”. In deze commentaar heet het: „In deze strofe bezingt de ziel haar gelukkig lot, dat zij vond door de *geest* te ontdoen van alle geestelijke onvolmaaktheden en neigingen tot gehechtheid aan het *geestelijke*. Dit is voor haar een des te groter geluk, naarmate de moeilijkheden groter zijn, die zij ondervindt bij het tot rust brengen van dit *buis van het geestelijk deel* (der ziel) en het binnentreden in deze *inwendige duisternis*, d.i.: in de geestelijke ontbloting van *alle*, zowel zinnelijke als geestelijke dingen, terwijl ze alleen steunt op het *geloof* en daardoor naar God gaat”²⁸. Dit veroorzaken van een duisternis in de ziel kan echter niet het eigenlijke resultaat zijn van het geloof. Het doel van het geloof is de geest te verlichten en tot de beschouwing te voeren „ofschoon deze nacht de geest *verduistert*, is de bedoeling toch hem licht te verschaffen”²⁹. Voor degene die zich begint toe te leggen op het leven van het geloof is er steeds nog iets van licht aanwezig. Het is b.v. zeer opvallend dat Sint-Jan van het Kruis de meditatie, hoewel deze de geloofsartikelen tot voorwerp heeft, toch nooit verbindt met de zuiverende functie die het geloof volgens hem te vervullen heeft. Zij is zeker noodzakelijk om de mens te gewinnen aan het geloofsleven, maar zij draagt toch duidelijk een voorbijgaand karakter. Zij houdt zich bezig met de geloofsartikelen en niet

nobis videnda proponuntur: scilicet *occultum Divinitatis*, cuius visio nos beatos facit; et *mysterium humanitatis Christi*, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus”. Eén mysterie dus dat middel, of beter dat Middellaar is, en één dat doel is, dat de aanschouwing ons zal ontsluiëren en waarmee ons het geloof nu reeds in communicatie brengt.

²⁸ BC, II, 1, nr. 1: „En esta segunda canción canta el alma la dichosa ventura que tuvo en desnudar el *espíritu* de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo *espiritual*; lo cual le fué mayor ventura, por la mayor dificultad que hay en sosegar esta *casa de la parte espiritual*, y poder entrar en esta oscuridad *interior*, que es la desnudez *espiritual* de todas las cosas, así sensuales, como espirituales, sólo estribando en pura *fe* y subiendo *por ella* a Dios”.

²⁹ DN, II, 9, nr. 1: „Y así, por este solo medio (het geloof), se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento”.

met de kern van het geloof. We moeten hierbij denken aan datgene wat Sint-Thomas zegt over de geloofsdaad, dat deze n.l. zijn eindterm niet vindt in datgene wat er over het geloof te zeggen is, maar in de werkelijkheid zelf³⁰. Niet zozeer de geloofsartikelen als wel de werkelijkheid zelf van het geloof roepen dan ook volgens Sint-Jan van het Kruis de nacht van de geest op. Die werkelijkheid verhoudt zich echter tot de geest als een overweldigend licht, dat door de geest niet kan verwerkt worden vanwege de fundamentele disproporctie tussen het geschapene en het ongeschapene.

Vanzelfsprekend stelt men zich dan de vraag of dit inconveniënt wel ooit overwonnen wordt. Steeds blijft toch deze verhouding van geschapen geest tegenover ongeschapen geest³¹. De indruk van duisternis, van in nacht verkeren, blijft de geest dan ook steeds behouden, al maakt Sint-Jan van het Kruis onderscheid tussen een minder en méér verkeren in duisternis; tussen een vóornacht, die nog een rest van licht bezit; de eigenlijke middernacht, die volmaakte duisternis is, en de ná-nacht, waarin de duisternis opgehelderd wordt in het doorbreken van het nieuwe Licht. Of wellicht is het beter te zeggen: door het waarnemen van de werkelijkheid zelf, hoewel bedekt door een laatste doorschijnende sluier, zet de eigenlijke contemplatie in, waarop de vereniging volgt: „Zo blijft in de nacht der zinnen steeds nog enig licht, dat niet verduisterd wordt, omdat er verstandelijk inzicht en rede blijven. Maar deze nacht van de geest, die het geloof is, onttrekt de ziel alles, zowel in verstandelijk inzicht als in zintuiglijk kennen”³².

„Het geloof immers, dat het middel ter vereniging is, is te vergelijken met de middernacht. Daarom kunnen we zeggen dat het voor de ziel donkerder is dan de eerste nacht en, in zeker opzicht, ook donkerder dan de derde nacht. Het eerste deel van de nacht is immers te vergelijken met de voornacht. Het is de nacht der zinnen, waarin het waarnemen van elk zintuiglijk waarneembaar voorwerp ophoudt. Deze is dus niet zo ver van het licht verwijderd als de middernacht. Het derde deel van de nacht, dat vóór de morgen-

³⁰ S. Th. II, II., 1, art. 1, ad. 2: „actus autem credentis non terminatur ad ensibile sed ad rem”.

³¹ Een dergelijke moeilijkheid doet zich ook voor bij de *visio*, aanschouwing. Toch nemen wij ook daar aan het *licht der glorie*, een geschapen iets, voor het aanschouwen van God. Vgl. Dr. F. MALMBERG, S.J., *Het middellijk-onmiddellijk contact met God in onze geloofsact speciaal geïllustreerd aan het dogma*, in: WKTh, 1952, blz. 47-58.

³² BC, II, 1, nr. 3: „Pero esta noche espiritual que es la fe todo lo priva, así en entendimiento como en sentido”.

schemering valt en dus reeds dichtbij het volle daglicht komt, is niet zo donker als de middernacht . . . God zal hier immers de ziel op bovennatuurlijke wijze verlichten met de straal van zijn goddelijk licht en dit is het begin van de volmaakte vereniging”³³. Hij voegt er nog een andere reden aan toe, waarom deze nacht van het geloof meer duisternis veroorzaakt voor de geest: „Ook daarom is dit tweede gedeelte van de nacht (nl. de nacht van het geloof) donkerder dan het eerste, omdat die eerste nacht betrekking heeft op het lagere deel van de mens, dat zintuigelijk en dus meer aan de oppervlakte gelegen is. Maar het tweede deel van de nacht, dat van het geloof, heeft betrekking op het hogere, met redelijkheid begaafde deel van de mens en dus op het meer innerlijke. Dit gedeelte van de geloofsnacht verduistert méér omdat het dit innerlijke deel het redelijke licht ontnemt, of, om duidelijker te spreken, het verblindt. Daarom is dit het best te vergelijken met de middernacht die het diepste en het duisterste deel is van de nacht”³⁴.

4. Het geloof vormt de geestelijke persoonlijkheid.

De tegenstelling: geestelijk-zintuiglijk, innerlijk-outerlijk dient natuurlijk niet in manicheïstische zin te worden verstaan alsof alles wat outerlijk, zintuiglijk is, verkeerd zou zijn, en alles wat innerlijk, geestelijk heet, alleen maar het eigenlijke goede kan zijn.

³³ BC, II, 2, nr. 1: „Porque la fe, que es el medio, es comparada a la media noche”.

³⁴ BC, II, 2, nr. 1: „y esta segunda noche de la fe pertenece a la parte superior del hombre, que es la racional, y, por el consiguiente más interior y más oscura, porque la priva de la luz racional, o, por mejor decir, la ciega; y así, es bien comparada a la media noche que es lo más adentro y más oscuro de la noche”. — Dit was een van de proposities uit de werken van Sint-Jan van het Kruis, die verdacht werden gemaakt bij de Inquisitie (vgl. blz. 7, blz. 77 en noot 4 blz. 78). Het is echter niet zo moeilijk deze uitspraak juist te verstaan. Zij is trouwens volledig in overeenstemming met de katholieke leer. Hij beweert niet dat het geloof de natuur vernietigt of enig natuurlijk vermogen (vgl. S.Th., I, 1, a 8). Wat hij wil beklemtonen is: het bereiken van kennis door middel van het geloof sluit uit het bereiken van kennis door de natuurlijke rede. Alleen in de geloofsdaad zelf, ontbeert de ziel het rede-licht en is onder dit opzicht blind. De rede wordt niet vernietigd; dan zou de mens terug vallen tot een animaal stadium. Ook hier geldt de veredeling van de natuur door de bovennatuur. De *substantia rerum sperandarum* is wel degelijk voorwerp van de door het geloof veredelde rede. Het is echter niet haar eigen en natuurlijk object. In deze zin en met deze gedachten weerlegde P. B. PONCE DE LEÓN deze verdachtmaking in zijn *Respuesta* (vgl. ALLISON PEERS, III, blz. 365).

Het is goed zich hier te herinneren wat Sint-Paulus en de Vaders zeggen over de drie sferen: *psyché*, *noûs* en *pneuma*. De *psyché* omvat het geheel van beelden, gevoelens, inwendige toestanden, stemmingen, neigingen, gewoonten en houdingen, die de onderbouw uitmaken van de persoonlijkheid en deze helpen zonder veel inspanning de weg te vinden in de verhoudingen tot de wezens en de dingen. Al deze dingen staan in nauw verband met het biologisch leven. De persoon kan erover beschikken. De *noûs* is echter van een geheel andere orde. Hij is het geestelijk bestaan als zodanig, gemeenschappelijk aan alles wat een geestelijk bestaan kan leiden: de geestelijke ziel van de mens. Zoals we in het begin van dit hoofdstuk hebben betoogd, behoort dit reeds tot de orde van de persoonlijkheid. Het psychische behoort veeleer tot de conditionering van de persoon. Wat het psychische raakt, raakt nog niet het eigen persoonlijke, wèl een conditie, waarover de mens moet beschikken om zijn eigen persoon een naar buiten waarneembare gestalte te geven. De *pneuma* eindelijk is de werking van de heilige Geest, of beter gezegd datgene wat door de herschepping in de natuurlijke mens aan nieuwheid wordt bewerkt. „De vraag van Paulus, of zij de Heilige Geest hadden ontvangen, was in het vroeg-Christendom de alles beslissende vraag. Niet het doopsel was het zegel en het bewijs dat men Christen was, maar het bezit van de Heilige Geest. Het Doopsel is slechts het begin van het Christen-worden, dat eerst volledig wordt door het ontvangen van de heilige Geest”³⁵. Wat de eerste Christenen ervoeren, gaf hun, evenals Sint-Paulus, de zekerheid van een tweevoudig bezit: Christus en de H. Geest. De patristiek zal zeggen: een heidens mens bestaat uit lichaam en ziel; een Christen bestaat uit lichaam, ziel en geest. Dát, de geest, dat is het element van nieuwheid door de Geest Gods zelf in de mens bewerkt. Voor dit nieuwe bad de psalmist: „Schep, o God, in mij een nieuw hart, en leg in mijn boezem een nieuwe, standvastige geest”³⁶. Dat deze Heilige Geest is uitgestort en de eerste Christenen het geest-zijn als nieuwheid heeft geschonken, klinkt als een vreugdekreet van bijna iedere bladzijde van de brieven van de Apostel³⁷. Dat bezitten van de geest, van datgene wat de komst van de Heilige Geest in hen bewerkt, maakt hen tot Christenen. Als Paulus de Galaten wil terugwinnen om van hen weer goede Christenen te maken, doet hij een beroep op dit karakteristieke: „Dit alleen wil ik van U weten: hoe hebt ge de Geest

³⁵ Dr. J. HOLZNER, *Paulus*, Voorhout, (1947, 2), blz. 345-346.

³⁶ Ps. 51, 12-13.

³⁷ J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul*, Parijs, 1948, blz. 27 en vv.

ontvangen... Zijt ge thans zo dwaas, dat ge gaat eindigen met het vlees, na met de Geest te zijn begonnen?"³⁸. Voor hem is het duidelijk: „Wie de Geest van Christus niet heeft, behoort Hem niet toe”³⁹. Wat van de *gedoopte* een *neofiet*, een nieuw schepsel maakt, is dat specifieke dat in hem gevormd wordt en voor ontwikkeling vatbaar is en dat wij *geest* noemen. Door de groei van deze geest wordt de menselijke persoon een volledige, uitgegroeide persoonlijkheid „tot de mannemaat van Jesus Christus”⁴⁰. Het zijn niet de charismen of het talenspreken, noch het verrichten van wonderen of het profeteren: dat alles zou men kunnen hebben zonder een nieuw schepsel te zijn. Neen, die „Neuheitserlebnis”⁴¹ heeft men door de geest. Deze geest vervangt de oude wet en maakt van een „vleselijk”, een „psychisch” mens, een *geestelijk* mens: „Gij zijt niet in het vlees maar gij zijt in de geest, omdat de Geest van God in U woont”⁴².

Als wij bij Sint-Paulus gaan zoeken naar de goddelijke heilsgoederen, die ons geworden zijn door de Verlossing die in ons is verwerkelijkt door de Sacramenten, dan zien we hoe Paulus die rijkdom van ons Christelijk zijn openvouwt in de formules: gerechtigheid, heiligheid en genade: leven in Christus, geest⁴³. Dit alles vormt één geheel, dat ergens een hoek van inval heeft op ons natuurlijk zijn. Door de geest, de *pneuma*, worden de *psyché* en de *noûs* onttrokken aan hun vleselijke conditie, aan de zonde, aan de kwade geest. Na het ontvangen van de *pneuma* is de mens omgevormd en tot groeien in God in staat. Zijn *noûs* is een *pneuma* geworden in de volle zin van het woord, omdat hij deelt aan de goddelijke *Pneuma*, de heilige Geest. Menselijke geest is gezuiverde en levenskrachtig gemaakte geest door de goddelijke geest; hij is, zoals professor Coppens zegt: „le *noûs élevé par la foi et le baptême à l'ordre de l'être et de l'agir surnaturels*”⁴⁴.

³⁸ Gal. 3, 2-3.

³⁹ Rom. 8, 9.

⁴⁰ Vooral het theologoumenon van Christus als *Adam* (Rom. 5, 14; 1 Kor. 15, 21, 22, 45), als *dé mens* (1 Kor. 15, 47-49; vgl. 1 Kor. 15, 27; Fil. 2, 7; 3, 21; Hebr. 2, 6-8), als het *Beeld van God* (2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; 3, 10; vgl. Gen. 1, 26 en vv), stellen ons Christus, gestorven en verrezen, als de eigenlijke mens voor. Hij is het middelpunt én van schepping én van verlossing

⁴¹ K. PRÜMM, s.J., *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br., 1939.

⁴² Rom. 8, 9.

⁴³ L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Parijs, 1951, blz. 241-242.

⁴⁴ J. COPPENS, *Confirmation*, in Suppl. au Dict. de Bible, II, kol. 139.

De term *innerlijke mens*, zoals hij hierboven door Sint-Jan van het Kruis werd gebruikt, komt eigenlijk alleen maar toe aan *de noûs*, niet aan de *psyché*; en a fortiori komt hij toe aan de *pneuma*. Hij omschrijft de eigenlijke sfeer van vrijheid. Deze vrijheid is niet onderhevig aan determinatie. De enige begrenzing, die zich aan haar opdringt, is het bestaan van een andere persoonlijke werkelijkheid buiten haar en vóór alles het bestaan van een goddelijke persoon, die innerlijker bij mij is dan mijn eigen innerlijkheid. Deze betrekking met God kan een mens noodzaken tot iets, kan door het voortdurend appél van het geweten hem opvorderen.

Dit domein van de geest, aldus verstaan, dat het ook het domein is van het morele zijn van de mens in dialoog met God, is een onvervreemdbaar domein. God alleen kan er in doordringen en hij doet dat met respect voor de menselijke vrijheid. Engelen of duivels kunnen er niet in doordringen. Zij kunnen wel, zo zegt Sint-Jan van het Kruis — en met hem alle geestelijke schrijvers — invloed uitoefenen op de zintuiglijkheid en de verbeelding. Als het geloof er zuiverend in doordringt, is het niet het uiterlijk omhulsel van het geloof, de artikelen van het geloof — hoe noodzakelijk die overigens ook zijn — maar de werkelijkheid van het geloof, de „*res fidei*” van Sint-Thomas. Duidelijk is dit, als hij het licht dat bepaalde inspraken kunnen veroorzaken, vergelijkt met het licht van het geloof. Dan heet het: „Als gij mij vraagt waarom het verstand zich van die waarheden moet ontdoen, ofschoon de Geest Gods daarin toch het verstand verlicht en het dus niet iets slechts kan zijn, dan antwoord ik, dat de heilige Geest het ingetogen verstand verlicht en dat hij het verlicht naar de mate van zijn ingekeerdheid. Het verstand nu kan geen *grotere ingekeerdheid vinden dan in het geloof*. Derhalve zal de heilige Geest het in niets anders méér verlichten dan in het geloof”. Vervolgens geeft hij duidelijk aan dat hij met het geloof niet het „*enuntiabile*” bedoelt maar de „*res fidei*”. Al is het waar dat hij bij dergelijke bovennatuurlijke verlichtingen door deze *waarheden* aan de ziel enig licht schenkt, dan is toch het licht dat men zonder te begrijpen in het *geloof* ontvangt, zo verschillend daarvan in aard als het fijnste goud van het minstwaardige metaal. . . Op de eerste wijze (die van bovennatuurlijke openbaringen) immers wordt aan de ziel wijsheid medegedeeld met betrekking tot één, twee of drie waarheden enz., maar op de tweede manier wordt haar op algemene wijze (dit staat tegenover een weten in onder-

scheiden ken-daden) medegedeeld de hele wijsheid Gods, *Gods Zoon n.l., Die zich aan de ziel mededeelt in geloof*"⁴⁵.

De menselijke geest is dus niet tevreden met een gedeelte van de waarheid of met een gedeelte van de werkelijkheid. *Anima est quodammodo omnia*, de ziel is in zekere zin alles⁴⁶, is een dynamiek die zich niet tevreden kan stellen met een gedeelte. Deze dynamiek naar het Al vormt de achtergrond van de aanvankelijk vreemd aandoende

⁴⁵ BC, II, 29, nr. 6: „Y aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades comunica al alma él alguna luz, pero es tan diferente la que es en fe, sin entender claro, de ésta, cuanto a la calidad, como lo es el oro subidísimo del muy bajo metal... Porque en la una manera se le comunica sabiduría de una o dos o tres verdades, etc., y en la otra se le comunica toda la *sabiduría de Dios* generalmente, que es el *Hijo de Dios* que se comunica al alma en fe". — „el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe". Deze laatste bewering: „Het verstand kan geen grotere ingekeerdheid vinden dan in het geloof" doet denken aan *De Veritate*, q. 12, a. 6 ad 4: „Forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto... Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum: prout scilicet nobilitates quae sunt de ratione formae, communicantur subjecto recipienti".

Bemerkenswaard is wat Edith STEIN (*Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Leuven-Freiburg, 1952, blz. 332) zegt over de twee verschillende manieren die Sint-Jan van het Kruis hier aangeeft om iets te weten over God, n.l. door de afzonderlijke bovennatuurlijke mededelingen en door geloof: „Sie (de profetie, waarover het gaat in bedoelde kwestie) ist im wesentlichen ein Wissen, das als vorübergehender Zustand durch übernatürliche Einwirkung verliehen wird, aus dem systematischen Zusammenhang herausgerissen, dem es entstammt (d.i. das göttliche Wissen), und ohne organische Einfügung in das Erkenntnisssystem dessen, dem es verliehen wird... Alles das wird im Geist des Propheten gewirkt, ohne dasz er den Wirkenden - Gott - selbst schaut. Das Schauen Gottes stellt vielmehr einen ganz ungewöhnlichen Ausnahmefall vor wie bei Moses". En na de behandeling van deze extase (q. 13 in *de Veritate*): „Die Untersuchungen über die Ekstase bringt eine psychologisch bzw. anthropologisch wichtige Feststellung: die Lehre von der wechselseitigen Anhängigkeit der verschiedenen psychischen Vermögen, die in der Einheit der Seele begründet ist und aus der es sich erklärt, dasz durch die Aktualisierung der einen die der anderen gehemmt wird. Metaphysisch bedeutsam ist die Möglichkeit eines *Herausgehobenwerdens über die natürlichen Seinsbedingungen* und erkenntnistheoretisch die Möglichkeit eines von den Sinnen losgelösten *rein geistigen Schauens*. (t.a.p., blz. 346-347).

⁴⁶ Dit aan ARISTOTELES (*De Anima*, III, 8, 431 b 20) ontleende principieel is in de hier bedoelde zin te vinden in S. Th. I, 80, 1 c.: „Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia praeexistunt".

Over de geschiedenis van dit principieel: Dr. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, in: *Ueberweg-Heinze*, Grundriss, II, Basel, 1951, 12, blz. 430-432.

aforismen in het begin van de *Bestijging*: „Wilt ge ertoe komen *alles* te weten, wens dan in niets iets te weten. Wilt ge ertoe komen *alles* te genieten, wens dan in niets enig genot te vinden. Wilt ge ertoe komen *alles* te bezitten, wens dan in niets iets te bezitten. Wilt ge ertoe komen *alles* te zijn, wens dan in niets iets te zijn. Zodra ge staan blijft bij iets, houdt ge op naar het *Al* te streven. In deze ontbloting vindt de geest rust en vrede. Daar hij immers niets meer najaagt, drijft niets hem naar boven en drukt niets hem naar beneden, maar hij rust in het middelpunt van zijn nederigheid”⁴⁷. Dat is dus in het kort de verhouding tussen geest en geloof: geest is de mens in zover hij in aanleg alles is. Deze geest is niet te verzadigen met een deel van dit alles. Alleen de werkelijkheid van het geloof geeft hem echter dit alles. Daar evenwel de geest verbonden is aan deze bepaalde psychische conditie, die hem natuurlijkerwijze in contact brengt met deel-waarheden en deel-werkelijkheden, zodat dit zijn ‘gewone’ toestand is, heeft het geloof op de geest een verduisterende invloed, hoewel het eigenlijk licht is voor de geest.

Geest en geloof zijn voor Sint-Jan van het Kruis twee voorname begrippen. Wij geloven zelfs dat op deze twee begrippen heel zijn geestelijke leer steunt. Dat begrijpt men aan de fulminerende toon die hij aanslaat in de Levende Liefdevlam: „God straalt over de zielen als een zon om zich aan hen mede te delen. Maar er zijn geestelijke leiders die niet weten wat *geest* eigenlijk is”⁴⁸. En daar komt het voor hem op aan. Juist in zijn geest-zijn is de mens immers persoon en door het geloof wordt hij volledig persoon. Tegelijk met het groeien van het geloof, bereikt de mens meer zijn oorspronkelijke toestand en wordt méér persoon. Wij zullen dit in het volgende hoofdstuk in *details* nagaan.

5. De geloofsinhoud als eigen werkelijkheid voor de menselijke geest.

Tot besluit van dit hoofdstuk willen we eerst echter nog eens samenvatten wat wij tot nog toe over de verhouding van geest en geloof bij Sint-Jan van het Kruis zijn te weten gekomen.

In zijn natuurlijke activiteit is de geest aangewezen op een be-

⁴⁷ BC, I, 13, nr. 11: „Para venir a saberlo *todo*, no quieras saber algo en nada. Para venir a gustarlo *todo*, no quieras tener gusto en nada. Para venir a poseerlo *todo*, no quieras poseer algo en nada. Para venir a serlo *todo*, no quieras ser algo en nada...” (nr. 12: „Cuando reparas en algo, dejas de arrojarle al *todo*...”).

⁴⁸ LL, 3, nr. 54: „No saben éstos qué cosa es espíritu”.

paalde psychische conditie, die vanwege de erfzonde in een toestand van verval verkeert. Hij neemt op, wat dit psychisme hem aanbiedt, bewaart het, roept het bij gelegenheid weer voor zijn blik, vat het samen met andere dingen, verandert en verwisselt het en komt door vergelijken, veralgemenen, concluderen enz. tot kennis in begrippen, tot oordelen en conclusies: de eigenlijke verrichtingen van het verstand. Het menselijk kennen is een twee-eenheid van zintuiglijke en verstandelijke ken-activiteit, beantwoordend aan de twee-eenheid van zijn stoffelijk-geestelijk wezen. Bij de mens is de zintuiglijke kennis niet zuiver aanwezig. Zij is van het begin af aan opgenomen in zijn verstandelijk bewustzijn. De mens bezit echter ook geen zuiver geestelijke kennis. De act van het verstandelijk bewustzijn heeft een kenlichaam van zintuiglijke aard.

De afhankelijkheid van de verstandelijke kennis ten opzichte van de zintuiglijke kennis is subjectief, d.i. als uitgaande van het kenvermogen, onafhankelijk van de stof; zij is slechts objectief afhankelijk van de stof doordat zij haar eigen, natuurlijk object, de stoffelijke wereld, niet kan bereiken tenzij door de bemiddeling van de zintuiglijke voorstelling. Die afhankelijkheid is blijvend. Het menselijke begrip houdt steeds een referentie in naar de zintuiglijke voorstelling; nochtans wordt onze kennis gedragen door een onuitgedrukt geestelijk ken-leven. De afhankelijkheid ten opzichte van de voorstelling geldt slechts het uitgedrukte, geobjectiveerde, verstandelijke kennen. De menselijke geest echter heeft niet zijn uiteindelijke bestemming in het kennen van de geschapen dingen. Daarin kan hij niet zijn uiteindelijke vreugde stellen. Hij is tot zuivere geestelijke ervaring in staat. In de toestand waarin de mens thans verkeert, is dit echter niet uit te drukken. Dit wil zeggen: het eigenlijke van die ervaring is niet weer te geven. Want vanaf het moment dat hij daarover begint na te denken of zijn ervaring poogt uit te drukken, is hij weer verbonden aan het inadequate instrument van zijn verbeelding.

Dat de geest echter zozeer geconditioneerd wordt door de geschapen dingen, dat deze hem *niet* voeren naar God, is, volgens Sint-Jan, *niet* zijn oorspronkelijke toestand: „Zoals in de staat van onschuld alles wat onze eerste ouders zagen en bespraken en aten in het paradijs, hun dienstbaar werd tot genotvoller beschouwing, omdat bij hen het zinnelijke deel onderworpen was aan de rede en goed geordend was, zo zal ook hij, die het zinnelijk deel gezuiverd heeft en heeft onderworpen aan de rede, in alle zintuiglijke aangelegenheden, *vanaf de eerste beweging genot hebben in God, Hem*

genotvol opmerken en beschouwen”⁴⁹. Dit geldt echter niet alleen voor het zintuiglijke deel, maar ook, en nog veel meer, voor de geest, het hogere deel: „Om te kunnen uitgaan tot de goddelijke vereniging der liefde moesten zowel de *geest* als de zinnen eerst worden hervormd, geordend en tot rust gebracht, zowel met betrekking tot het zinnelijke alsook met betrekking tot het geestelijke, *overeenkomstig de staat van onschuld, die in Adam was*”⁵⁰.

⁴⁹ BC, III, 26, nr. 5: „Porque así como en el estado de la inocencia, a nuestros primeros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el Paraíso, les servía para mayor sabor de contemplación, por tener ellos bien sujeta y ordenada la parte sensitiva a la razón; así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles, *desde el primer movimiento* saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios.

⁵⁰ DN, II, 24, nr. 2: „las cuales, para poder ellas salir a la divina unión de amor, conviene que estén primero transformadas, ordenadas y quietas acerca de lo sensitivo y espiritual conforme al modo del estado de la inocencia que había en Adán”. Hoewel de editio princeps de tekst geeft, zoals wij hem hier citeren, vonden wij één handschrift (H - vgl. SILVERIO, *Edición crítica*, t.a.p., noot 7) dat juist dit laatste stuk van de tekst: *overeenkomstig de staat van onschuld die in Adam was*, weg laat en daarvoor in de plaats zet: *hoewel de ziel niet totaal vrij is van bekoringen uit haar lager deel*. Dit zinnetje is kennelijk toegevoegd om er zeker van te zijn dat de leer van Sint-Jan niet zou worden verwisseld met die van de Alumbados (vgl. *Inleiding*, blz. 25 en 33), die hielden dat de contemplatief ook onzondigbaar — *impeccable* was. Sint-Jans opvatting echter is, dat de volmaakte mens weer terug krijgt de toestand waarin God de eerste Adam schiep, maar natuurlijk zonder het speciale privilege van onzondigbaarheid, dat trouwens ook niet in de eerste Adam was en dat ook helemaal niet noodzakelijkerwijze is verbonden met de toestand van mystieke vereniging tenzij door een bijzonder privilege van God. Vgl. hierover THERESIA, *Kasteel der Ziel*, VIIde verblijf, hoofdst. 2, nr. 13: „Het schijnt, dat ik hiermede zeggen wil, dat, als een ziel zo hoog gestegen is, dat God haar deze gunst (van de vereniging n.l.) verleent, zij zeker is van haar zaligheid en niet meer in zonde kan vallen. Dit wil ik echter geenszins zeggen”. Ned. Vert. III, blz. 551. — Een zeer expliciete tekst over de terugkeer tot de goede gerichtheid van de oorspronkelijke rechtvaardigheid is te vinden in de strofe 37 en het commentaar daarbij in GL, redactie A: Dit (de uitwerkselen van de vereniging) gebeurt niet, tenzij God aan de ziel schenkt die staat van omvorming en grote zuiverheid, zoals dat was in de *staat van onschuld* of in de zuiverheid van het doopsel... Daarom zegt de ziel tot haar bruidegom: „daar zoudt ge me alles tonen waartoe mijn ziel zich voelde heengedreven om met u saam te wonen. Daar zoudt ge Mij, Mijn Leven, wat ge me eens geeft, daadlijk nogmaals geven” (vert. van Eyck). Met dat ‘eens’ bedoelt de ziel *de staat van oergerechtigheid, waarin God haar in Adam genade en onschuld gaf*; of de dag van het doopsel, waarop de ziel totale zuiverheid en ongereptheid ontving. In dit vers zegt de ziel, dat ze ditzelfde wéér krijgt in deze vereniging van liefde. En dat verstaat ze ook onder de rest van dit vers nl.: *dat wat ge me eens geeft*; porque, como habemos dicho, hasta esta pureza y limpieza (nl. la justicia original, en que Dios le dió en Adán gracia e inocencia) llega el alma en este estado de perfección. — In de redactie-B, waarin eenzelfde

De geest moet dus verlost worden uit deze toestand van de erfzonde en verheven worden tot het ware zijn, waarvoor hij werd geschapen. Hij moet totaal gericht worden op zijn Schepper, met al zijn krachten. Dat wordt bereikt door een gradueel voortgaande activiteit van onthechting en verheffing, veroorzaakt door de werkheden van het geloof. God geeft daartoe de eerste impuls en ook de uiteindelijke voltooiing. Onthecht moet de geest worden van alles waarmee hij zich natuurlijkerwijze bezighoudt. Verheven moet hij worden tot de kennis van God en tot vreugde in Hem alleen. In God zal hij dan op een nieuwe geordende wijze de schepselen herontdekken. De schepselen, het natuurlijk leefgebied van de menselijke geest, zijn doortrokken van goddelijke werkelijkheid. In zijn onverloste toestand ontdekt de menselijke geest dit echter niet.

Slechts vanuit het geloof ontdekt hij de eigenlijke waarde van de schepselen. Hij moet ze her-ontdekken. Dat gebeurt op de eerste plaats doordat aan de natuurlijke krachten van de geest iets aangeboden wordt, wat hem sterker aantrekt en meer bevredigt dan datgene, wat hij natuurlijkerwijze kent en geniet. Het geloof wijst het verstand naar de Schepper. Hij onderricht hem over Gods eigenschappen, over alles wat Hij voor de mens heeft gedaan en over alles wat de mens Hem schuldig is. Hiermee is dus kennelijk bedoeld de geloofsinhoud: *de fides, quae creditur*. Door deze geloofsinhoud in een geloofshouding aan te nemen, geraakt de Geest in wat Sint-Jan van het Kruis noemt de nacht van het geloof: „de reden waarom het geloof zonder meer voor de geest een nacht bereidt... is het feit, dat het ons dingen zegt, die wij nooit in zichzelf zagen en ook niet in iets, dat er op lijkt, omdat de voorwerpen van het geloof (de goddelijke werkelijkheid) geen gelijken hebben. Wij krijgen dienaangaande geen licht van het natuurlijk weten, omdat datgene wat het geloof ons zegt, met geen zintuig in evenredigheid is... Maar als gij niet geloofd hebt, zult gij niet begrijpen. Als gij niet gelooft, zult ge geen licht hebben... Het is de donkere wolk die Israël toch verlicht”⁵¹.

vrees voor verdachtmaking voorkomt, als wij in het begin aanstipten, wordt deze *Bijbelse* visie op de volmaaktheid totaal verdraaid. Redactie-B laat de ziel nl. spreken over de toestand van de zaligmakende aanschouwing en *niet* over de volmaaktheid. Dit lijkt ons totaal vreemd aan de gedachtengang van Sint-Jan. Hij wil juist spreken over de hoogst mogelijke volmaaktheid *in dit leven*. Dit onderscheidt hij steeds zorgvuldig van de gelukstoestand en de aanschouwing in het *andere* leven.

⁵¹ BC, II, 3, nr. 3, 5: „De esta manera, es la fe para con el alma, que nos dice cosas que nunca vimos ni entendimos en sí, ni en sus semejanzas, pues no la

Hier is met het geloof kennelijk bedoeld *fides qua creditur*: een handelen van de geest in een voortdurende geloofshouding, de deugd van geloof: de overtuiging dat God is (*credere Deum*), en de overtuigde aanname van datgene wat God door de Kerk leert (*credere Deo*)⁵²: „De nacht, d.i. het geloof in de strijdende Kerk, waar het nog nacht is, brengt het geloofsweten aan de Kerk en bijgevolg aan iedere ziel”⁵³. „God wil niet dat iedereen op eigen gelegenheid maar dingen gelooft die hij beschouwt als komende van God. Hij steune er niet op zonder de Kerk en haar bedienaren; God immers zal de waarheid niet verhelderen of bevestigen in het hart van iemand die alléén is, en daarom zal zo iemand slap zijn en koud”⁵⁴. „Omdat er, met betrekking tot de substantie van het geloof, geen verdere artikelen te openbaren zijn dan die welke reeds aan de Kerk zijn geopenbaard, moet men niet alleen geen toegang verlenen aan datgene wat met betrekking tot de substantie van het geloof opnieuw zou geopenbaard worden, maar, uit voorzichtigheid, ook geen andere veranderingen die daarin liggen opgesloten, toelaten. Ook al zouden reeds geopenbaarde waarheden opnieuw geopenbaard worden, dan moet men, omwille van de zuiverheid welke de ziel inzake geloof moet hebben, deze waarheden toch niet geloven omdat zij nu opnieuw worden geopenbaard, maar omdat ze reeds voldoende geopenbaard waren aan de Kerk... De geestelijke mens houde zich eenvoudig aan de leer van de Kerk... zowel om de verdienste van het geloof geheel en zuiver te bewaren, alsook om in deze nacht van het verstand tot het licht der goddelijke Vereniging te geraken”⁵⁵.

tienen... Porque si no creyéredes, esto es, os cegáredes, no entenderéis, esto es, no tendréis luz y conocimiento levantado y sobrenatural... porque la fe que es nube oscura y tenebrosa para el alma, con su tiniebla alumbra y dé luz la tiniebla del alma”.

⁵² Vgl. *De Veritate*, q. 14, a 7 ad 7 en daarbij de in noot 45 geciteerde Duitse vert. van EDITH STEIN, II, blz. 28.

⁵³ BC, II, 3, nr. 5: „Y la noche que es la fe en la iglesia militante, donde aun es de noche, muestra ciencia a la iglesia, y, por el consiguiente a cualquiera alma, la cual le es noche, pues está privada de la clara sabiduría beatifica; y en presencia de la fe, de su luz natural está ciega”.

⁵⁴ BC, II, 22, nr. 11: „Que no quiere Dios que ninguno a solas se crea para sí las cosas que tiene por de Dios, ni se conforme, ni afirme en ellas, sin la Iglesia, o sus ministros, porque con éste solo nos estará él aclarándole y confirmandole la verdad en el corazón, y así, quedará en ella flaco y frío”.

⁵⁵ BC, II, 27, nr. 4 en 5: „De donde por cuanto no hay más artículos que revelar acerca de la sustancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia, no sólo no se ha de admitir lo que de nuevo se revelare al alma acerca de ella, pero le conviene para cautela de no ir admitiendo variedades envueltas”.

Met dit geloofsleven verheft de geest zich boven zijn natuurlijk handelen, maar hij maakt er zich geenszins los van. De natuurlijke krachten en vermogens van de geest ontvangen veeleer in de nieuwe wereld die het geloof voor hem ontsluit, een massa nieuwe stof om mee bezig te zijn. Deze activiteit, waarin zich de geest de geloofs-inhoud innerlijk eigen maakt, is voor Sint-Jan van het Kruis de meditatie. Daaruit is ook begrijpelijk dat Sint-Jan van het Kruis de meditatie nooit een werkzaamheid van het geloof noemt, hoewel zij zich met de geloofsartikelen bezighoudt. Het eigenlijke geloofs-leven neemt voor hem dan pas een begin, als de meditatie verlaten wordt. De meditatie gaat over de geloofs-artikelen, maar de geest moet met de kern van het geloof, met de substantie van het geloof, met de „*res fidei*” in contact komen. Wat de geest echter in dit mediteren over de geloofs-inhoud zich heeft verworven, is zijn blijvend bezit. Het is niet alleen een weten, een verzameling waarheden over de inhoud van het geloof, maar een liefdevol attent-zijn voor de werkelijkheid van God, wat tot een zekere deugdzzaamheid is uitgegroeid.

Sprekend over de meditatie, die in ons een gesteltenis aankweekt die men later *contemplatie acquisita*, verworven contemplatie, is gaan noemen, zegt hij: „dat men van de redenering (over de geloofs-inhoud) gebruik moet maken, totdat men komt tot het bezit van deze *habitus*, die wij onder een bepaald opzicht volmaakt hebben genoemd”⁵⁶. Het gaat hier om een eigenaardige gesteltenis, die Sint-Jan van het Kruis het resultaat noemt van de meditatie over de geloofs-inhoud. Men kan deze *habitus* dan pas volmaakt noemen, als de ziel ervaart, dat iedere keer, dat zij contact zoekt met God door een zich simpel in geloof richten tot God, zij dat ook klaar krijgt en zich met gemak, zonder moeite in die toestand kan handhaven. Juist het gemak, waarmee dit gebeurt, is voor Sint-Jan van het Kruis een teken, dat God zich ‘passief’ aan deze ziel mededeelt, hoewel deze mededeling niet als zodanig ervaren wordt. Het passieve element doet hier echter niets anders dan helpen bij een daad, die het natuurlijk resultaat is van de discursieve meditatie, of deze daad verdiepen. De mens heeft nog de indruk dat hij zelf het doet. De liefdevolle, algemene aandacht van de geest op de goddelijke werkelijkheid is de vrucht van de meditatie. Psychisch verschilt dus dit soort contemplatief gebed van het ervaren contemplatief gebed doordat de goddelijke inwerking door het geloofslicht niet als zodanig wordt ervaren. De mens ervaart er slechts zijn eigen en persoonlijke

⁵⁶ BC, II, 15, nr. 1: Vgl. hoofdst. II, noot 15.

activiteit met betrekking tot de geloofsinhoud. In het eigenlijke contemplatief gebed ervaart de mens ook de instorting van het geloofslucht formeel. Ook dit is te beschouwen als een *fides qua creditur*.

Spraken wij eerst over de geloofshouding als een *credere Deum* en *credere Deo*, dan kunnen we deze geloofshouding het best weer-geven met *credere in Deum*: naar God toe geloven; zich gelovig in Hem inleven. Voor de geest betekent dit een reeds vèrgaande ver-heffing boven zijn natuurlijke zijns-wijze. Het is het hoogste wat in het geloofsleven krachtens eigen inspanning bereikbaar is (en wij za-gen reeds hoe ook hierin Gods bijzondere genade verdisconteerd ligt). De geest is nu in de goede richting en min of meer bereid de discursieve houding te vervangen door de geloofshouding en zich daarin totaal tot God te wenden, hoewel dit voor hem een ver-schrikkelijke nacht betekent. Sint-Jan van het Kruis kan er blijk-baar geen woorden voor vinden die het zware en verschrikkelijke van deze beproeving volledig weergeven. Hiermee staan wij aan de drem-pel van het mystieke geloofsleven, het begin van de omvorming, die door de Nacht van de geest, die het geloof is, wordt voltrokken. Los van beelden en begrippen, in armoede van geest, schenkt zich de geest aan God. Waar deze omvorming zich echter voltrekt ná het vaarwelzeggen aan de natuurlijke vermogens van de geest, moet er toch iets blijven dat omgevormd wordt, omdat deze omvorming zich pas voltrekt na dit vaarwel. En dit iets, aan gene zijde van zin-tuiglijkheid en zintuiglijk gebonden verstand, moet pas de geest in eigenlijke zin zijn. Sint-Jan spreekt in deze samenhang ook van het wezen der ziel. Volgens haar wezen is de ziel geest. Zij is ontvan-kelijk voor al het geestelijke: voor God, de zuivere geest, en alles wat Hij heeft geschapen en volgens zijn innerlijkste wezen ook geest is. Zij is echter ingebed in lichamelijkheid, heeft lichamenlijk gecon-ditioneerde zintuigen en andere vermogens als organen om dat op te nemen wat stoffelijk is. In de toestand van de gevallen mens zijn deze dienende organen tot heersende geworden. Van deze gevallen toestand moet de geest eerst worden bevrijd om de kracht tot een zuiver geestelijk leven en handelen en tot heerschappij over de zin-nen terug te krijgen.

In dit hoofdstuk hebben wij het bevrijdingsproces van het geloof ten overstaan van de geest maar tot een bepaalde fase beschouwd. In een volgend hoofdstuk zullen we deze activiteit van het geloof ten overstaan van de geest in de verdere fasen van omvorming tot de nieuwe mens en tot volledige persoonlijkheid in details bestuderen.

VOORTSCHRIJDENDE VERLOSSING VAN DE
MENSELIJKE GEEST DOOR HET GELOOF

In een godsdienst-fenomenologische studie over de nacht als openbaarster, zegt de Amsterdamse hoogleraar, Dr. C. J. Bleeker: „*Nox revelatrix*: dit is, godsdienstig gesproken, het belangrijkste aspect van de nacht. De nacht moge schrik wekken en vergetelheid bieden, hij is bovenal de tijd, dat God Zijn wezen en Zijn wil aan de gelovigen bekendmaakt”¹. Zo is het ook voor Sint-Jan van het Kruis: de nacht van de geest wijst niet alleen op iets verschrikkelijks, zij mag niet worden verstaan als iets, dat noodzakelijkerwijze over de ziel valt, zoals de kosmische nacht valt over de wereld. Zij wijst evenzeer op een nieuwe wereld, die in deze nacht van de geest door de ziel wordt ervaren. De geloofswerkelijkheid die de nacht van de geest veroorzaakt, doet voor de ziel, die aan deze werkelijkheid toegang verleent, de uiterlijke wereld verzinken, hoewel deze uiterlijke wereld het werkelijkheidskarakter blijft behouden; deze geloofswerkelijkheid doet een leegte ontstaan, veroorzaakt een eenzaamheid, doch slechts als doorgangsfase. Uiteindelijk is de gelovige door deze nacht van het geloof een nieuwe persoon geworden. De geloofswerkelijkheid verlost hem door deze nacht van de geest van het onvolmaakte, waarvan geen gelovige gedurende zijn pelgrimstocht vrij blijft. Het is de christelijke wisselwerking van sterven en verrijzen, van duisternis, overwonnen door het licht.

Wij stellen ons daarom tot taak in dit hoofdstuk in een eerste paragraaf het verband tussen geloof en werkelijkheid vanuit Sint-Jans teksten nader toe te lichten. Voordat wij onze eigen uiteenzetting geven, gaan wij dan in een tweede paragraaf uitvoerig in op Baruzi's opvatting dat de mysticus het geloof transcendeert en dus bij definitie a-dogmatisch is. In een derde paragraaf zullen wij dan aantonen dat voor Sint-Jan van het Kruis mystiek een normale ontwikkeling is van het geloof.

¹ *Pro regno - pro sanctuario*. Een bundel studies onder redactie van Dr. W. J. KOOIMAN en Dr. J. M. Van VEEN, Nijkerk, 1950, blz. 58.

Als het voor hem duidelijk is, dat de mysticus het best benadert het mens-beeld, dat God had toen Hij de mens schiep en als verder voor hem vaststaat dat verlossing betekent: herstel van de oorspronkelijke gerechtigheid, dan is het ook zonder meer duidelijk dat door de groei van het geloof de verlossing van de mens zich steeds volmaakter voltrekt. Wij zullen dit aantonen door in een eerste punt van de derde paragraaf aan de hand van enkele teksten te laten zien dat Sint-Jan van het Kruis voor de vereniging van de mens met God alleen een beroep doet op het geloof en de gaven van de Heilige Geest. In een tweede punt van deze derde paragraaf tonen wij hetzelfde aan vanuit de innerlijke structuur van zijn leer. Tenslotte zullen wij er in een derde punt op wijzen, dat ook de onderscheidingen die Sint-Jan aanneemt voor de contemplatie, een zinvolle verklaring vinden vanuit het geloof. Daarmee zullen wij dan hebben aangetoond dat zich voor de menselijke geest een groeiende verlossing voltrekt door het geloof.

I.- GELOOF EN WERKELIJKHEID. GROEIEN IN GELOOF

Wij hebben reeds eerder gewezen op het onderscheid dat Sint-Jan van het Kruis maakt tussen de geloofsartikelen als het omhulsel van een nog kostbaarder werkelijkheid en de kern, in dat omhulsel besloten. Uitvoerig gaat Sint-Jan van het Kruis op dit onderscheid in, bij het begin van het commentaar op de twaalfde strofe van het *Geestelijk Gezang*. Hij gaat uit van de veronderstelling, dat het streven van de geestelijke mens is gericht op het ontmoeten van Christus Zelf, op de geloofswerkelijkheid, niet op een of andere voorstelling van Hem. Daarom keert hij zich juist af van de schepselen, omdat hij daar pijnlijk moest ervaren, dat deze hem slechts een afschaduwing van de werkelijkheid, een voetstap van de Beminde lieten zien. De geestelijke mens richt zich nu tot het geloof om te onderzoeken of dit hem misschien niet begoochelt door een schijn. Van het geloof verwacht hij eindelijk de werkelijkheid, die hij bemint. De zin waarin hij dit samenvat is erg gecompliceerd, maar het loont de moeite, hem te ontleden: „O geloof van Christus, mijn Bruidegom, als gij mij nu toch eindelijk eens helder wilde manifesteren de waarheden over mijn Bruidegom, die gij in mijn ziel hebt gestort, gehuld in duisternis en nevel — want het geloof is zoals de theologen zeggen, een duistere *habitus* —, zodat hetgeen gij aan mij mededeelt, in vormloze (*informes*) en donkere kennis, in één ogenblik aan mij zoudt tonen en onthullen, door u er geheel en al van terug te trek-

ken (want het geloof is omhulsel en sluier over de waarheden Gods) en ze zodoende om te zetten in een uiting van glorie"².

Het geloof wordt hier als persoon voorgesteld. Het komt van Christus en bevat slechts waarheid: „De ziel noemt het geloof een kristallen bron omdat het komt van Christus haar Bruidegom en omdat het de eigenschappen heeft van kristal; het is immers zuiver in zijn waarheid, sterk, klaar en vrij van dwaling en natuurlijke vormen”³. Aan dat geloof wordt nu door de ziel een verzoek gedaan om zich terug te trekken van de waarheden Gods. Het omsluiert immers deze waarheid. Dit is echter een verlangen van de ziel, dat niet kan bevredigd worden. Deze wens wordt pas vervuld in de glorievolle aanschouwing. Is er dan geen verdere ontwikkeling door te maken? Moet het voor de ziel bij dit verlangen blijven en stelt ook het geloof teleur? Neen, in de geloofsartikelen zit een „*sustancia*”, een *kern*, verborgen als goud onder zilver. En die kern kan verder in een groeiend geloofsleven worden ontsluit. Tussen het „gewone” geloof en de aanschouwing ligt volgens Sint-Jan van

² GL (red.-B), 12, nr. 2: „¡Oh fe de mi Esposo Cristo! ¡si las verdades que has infundido de mi Amado en mi alma, encubiertas con oscuridad y tiniebla (porque la fe, como dicen los teólogos, es hábito oscuro), las manifestases ya con claridad, de manera que lo que me comunicas en noticias informes lo mostrases y descubrieses en un momento, apartándote de esas verdades (porque ella es cubierta y velo de las verdades de Dios) !”. Vgl. red.-A, 11, nr. 1, waar het verlangen naar de *visio* niet wordt uitgedrukt. Het spreken over het verlangen naar de gelukzalig-makende aanschouwing is iets specifiek van red.-B van GL. De bedoeling van Sint-Jan van het kruis is te spreken over de volmaakte vereniging van de ziel met God *in dit leven*. Het feit dat in red.-B vaker de vereniging met God *in het andere* leven ter sprake komt, wordt door de interne kritiek vaak naar voren geschoven als een argument tegen de authenticiteit van de redactie B.

³ GL, (B), 12, nr. 3: „Llama cristalina a la fe... porque es de Cristo su Esposo... y porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades y fuerte y clara y limpia de errores y formas naturales”. Bij de eigenschappen, die hij aan het geloof toekent, noemt Sint-Jan van het Kruis: „vrij van dwaling en natuurlijke vormen”. Met „natuurlijke vormen” bedoelt hij de waarheid die men kan achterhalen door redeneren. Hiermee is niets gezegd ten nadele van de rede. Het is toch wel van belang te letten op dit verschil tussen „rede” en „redeneren”. De rede is een vermogen; het redeneren is één van de activiteiten van dat vermogen, niet haar hele activiteit. Haar ware bevrediging vindt de rede eerst in het naïef en moeiteloos omvatten van de waarheid in het licht van één enkele schouwende blik. Van nature uit is het menselijk kenvermogen voor intuïtie-kennis gepredisposeerd. Het is ervoor ingericht de waarheid met één blik te overzien. S. Thomas definieert de contemplatie dan ook als een eenvoudig schouwen der waarheid - *simpex intuitus veritatis* (S. Thomas, 2-ae, q. 180, a 3, ad 1). Op deze contemplatie van de mysticus die het Woord van God in zijn geest opneemt in het eenvoudige geloofslicht, geïntensifieerd door wijsheid en verstand, doelt hier Sint-Jan van het Kruis.

het Kruis een tussenstadium en in dat tussenstadium plaatst hij de vereniging van de ziel met God die reeds in dit leven mogelijk is.

Deze gedachte verduidelijkt hij in zijn uitleg van het tweede vers van dezelfde strofe: *zo in uw zilveren wezenstrekken*: „de zinnen en artikelen die het geloof ons geeft, noemt de ziel ‘*zilveren wezenstrekken*’. Om dit vers en de overige te begrijpen moeten wij opmerken dat het geloof met betrekking tot de artikelen die het ons geeft, vergeleken wordt met zilver; de waarheden en de „*sustancia*”, de kern, de werkelijkheid, worden vergeleken met goud; want dezelfde „*sustancia*”, kern, werkelijkheid, die wij nu geloven, bedekt en omkleed met het zilver van het geloof, zullen wij ongesluierd zien en daarvan genieten in het andere leven, waar het goud zal ontdaan zijn van het geloof”⁴. De werkelijkheid zelf, het goud, Gods wezenheid zit dus opgesloten in de geloofsartikelen. Maar die kan ik niet verwerpen, want dan verlies ik eveneens de werkelijkheid. En om die werkelijkheid, de persoon van God, gaat het uiteindelijk. Zo ver moet de geestelijke mens doordringen. Dan wordt hij weer, zover als dit mogelijk is, krachtens Christus’ verlossing, de oorspronkelijke Adam, de oorspronkelijke mens. Ook Sint-Thomas maakt een dergelijk onderscheid in het geloof, waar hij zegt: „Ieder, die gelooft, aanvaardt wat iemand anders zegt. Daarom schijnt in elke daad van geloven, de *persoon* aan wiens woord men zijn instemming geeft, als het *wezenlijke*; wat in zekere zin de betekenis heeft van een doel. Wat de *afzonderlijke waarheden* aangaat, welke men aanvaardt in het verlangen om iemand te volgen, deze schijnen eerst op de tweede plaats te komen”⁵.

Is het dan volgens Sint-Jan van het Kruis om het even wat men gelooft? In het geheel niet. Zelfs als de geloofsartikelen ons geen enkel begrip aangaande de objectieve goddelijke werkelijkheid aan de hand zouden doen, zou het toch noodzakelijk zijn aan deze artikelen vast te houden, alleen al vanwege het feit, dat de Kerk ze ons te geloven voorhoudt⁶.

Maar daarnaast wijst hij evenzeer op een positieve verhouding tussen de geloofsartikelen en de goddelijke werkelijkheid. God, die wijs-

⁴ GL, 12, nr. 4: „A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama semblantes plateados. Para inteligencia de lo cual... es de saber que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las *verdades y sustancia* que en sí contiene son comparadas al oro... porque esa misma sustancia que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida descubierto, desnudo el oro de la fe”.

⁵ S. Th. 2-a, 2-ae, q. 11, a-1.

⁶ BC, II, 27, nr. 4: Vgl. hoofdst. III, noot 55.

heid is, openbaart niet nodeloos een stel waarheden, die per slot van rekening geen objectieve waarheid zouden blijken te bevatten. De artikelen geven ook een zeker begrip van de waarheden en de goddelijke werkelijkheid, de kern (*sustancia*) die zij bevatten; ze geven een werkelijke voorstelling, al is die slechts schetsmatig, van de geheimen, die wij later zullen aanschouwen: „Bijgevolg zijn de waarheden welke door het geloof in de ziel worden gestort, als een schets. Bij de heldere aanschouwing zullen zij in de ziel zijn als een volledig afgewerkt schilderstuk”⁷. Zij onderwijzen ons en verrijken onze kennis⁸. Meer technisch uitgedrukt: de artikelen hebben met betrekking tot de goddelijke werkelijkheid, de kern, een representatieve waarde. Vandaar ook dat er, naarmate het geloofsinzicht groeit, een meer volmaakte formulering van de geloofsartikelen mogelijk is.

De verhouding: artikelen—kern kunnen we misschien illustreren met dat andere geloofsgeheim: de Eucharistie. Ook daar is er een verhouding tussen de werkelijkheid die Christus zelf is en de gedaanten van brood en wijn. Ik kan niet zeggen, dat in de Eucharistie brood en wijn geen waarde hebben. Zij hebben ten opzichte van de werkelijkheid, die Christus zelf is, een representatieve waarde. Zij stellen Christus op een bepaalde manier voor: als spijs en drank. En onder die gedaanten is de werkelijkheid van Christus verborgen en om die werkelijkheid gaat het eigenlijk. Maar doe ik afstand van de gedaanten van brood en wijn, dan heb ik ook de werkelijkheid van Christus niet meer in de Eucharistie. De zichtbare gedaanten van brood en wijn, die ons als begrijpend en verstaand wezen treffen, worden rechtstreeks door Gods macht in stand gehouden, zonder tot enige geschapen zelfstandigheid te behoren of een metafysische verbinding met het goddelijk Wezen aan te gaan. Toch kunnen wij niet zeggen, dat ze geen enkele band hebben met de geschapen werkelijkheid of met de goddelijke werkelijkheid.

Zo is het ook met de geloofsartikelen. Hun eigenlijke waarde hebben ze niet uit hun natuurlijke functie: instrument zijn om inzicht te verschaffen in aardse werkelijkheden, hoewel ze daaraan ontleend zijn. De artikelen beginnen met de woorden: „Ik geloof in God de almachtige Vader”. Deze propositie biedt ons denken bepaalde begrippen, ontleend aan aardse werkelijkheden. De beelden en begrippen die door dit geloofsartikel in ons worden gewekt, bevatten de

⁷ GL, 12, nr. 6: „Por tanto, las verdades que se infunden en el alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta y acabada pintura”.

⁸ GL, 12, nr. 5: „Los rayos y verdades divinas, las cuales, como también hemos dicho, la fe nos las propone en sus artículos cubiertas e informes”.

substantiële waarheid over God omdat God deze aan aardse werkelijkheden ontleende begrippen heeft willen gebruiken om Zijn eigen werkelijkheid tot ons te doen doordringen, om een begin te maken met het persoonlijk contact tussen de persoonlijke God en de persoonlijke mens. Dat is sedert het scheppen van de eerste mens Zijn doel geweest en dat doel wordt niet gemist. Maar de beelden en begrippen, die door dat geloofsartikel in ons worden gewekt, blijven geschapen gedaanten waar het geloof als dynamische kracht doorheen moet breken om de werkelijkheid van God, Eerste Waarheid en Hoogste Goed te bereiken. Blijft het denken bij een subjectieve voorstelling van een menselijke „Vader” in het bezit van een onbepaalde grote menselijke macht, dan bereikt het God niet. Sint-Thomas zal zeggen: „De voorstellingen, waarin het geloof de goddelijke werkelijkheid opneemt, zijn niet *op zichzelf* het gegeven van het geloof, maar datgene, waardoor het geloof deze werkelijkheid tracht te bereiken”⁹.

Wij menen te kunnen vaststellen, dat de vervolmaking van de mens als persoonlijk wezen juist tot stand komt doordat die kern in de geloofsartikelen, waarover wij zo juist spraken, steeds meer door het omhulsel van de geloofsartikelen heenbreekt, zodat mijn godsdienstige houding steeds meer een persoonlijke houding wordt tegenover de persoonlijke God. Wij menen de herhaalde bewering van Sint-Jan van het Kruis, dat het geloof het enige geproportioneerde middel is ter vereniging met God, in deze zin te moeten verstaan¹⁰. Daardoor wordt de mens in de concrete pelgrimsgang van zijn persoonlijk bestaan verlost uit de gevolgen van de erfzonde die hij ook na de rechtvaardigmaking blijft behouden. Wij noemden dit proces daarom een groeiende verlossing omdat het doordringen tot de kern van de geloofsartikelen een dynamische activiteit is.

De eerste vraag is echter: op welke principieën doet Sint-Jan van het Kruis beroep om de mogelijkheid te scheppen door te dringen tot deze kern? Zijn het principieën, die aan iedere verlost met het doopsel gegeven worden of meent hij beroep te moeten doen op bijzondere genaden, die niet iedere gedoopte krijgt? Zijn het principieën,

⁹ *De Veritate*, q. 14, 8, a 11: „*imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei objectum, sed id per quod fides in suum objectum tendit*”. Of volgens de formule van ISIDORUS: „*articulus est perceptio divinae veritatis, tendens in ipsam*”.

¹⁰ Vgl. o.a. DN, II, 2, nr. 5: „*la segunda noche del espíritu, donde desnudando el sentido espíritu perfectamente de todas estas aprehensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios*”. Zie ook: LL, 3, nr. 80; GL, 31, nr. 3; BC, II, 10, nr. 2; BC, II, 9, nr. 1; DN, II, 21, nr. 4.

die binnen het geloofsleven blijven of beschouwt hij dit alles als een extra toegift, die God aan enkele bevoorrechten schenkt ?

II.- BARUZI'S OPLOSSING: WEGGROEIEN UIT HET GELOOF („Mystiek is wezenlijk a-dogmatisch”)

In het reeds vaker genoemde werk van Baruzi ¹¹ wordt dit groei-proces voorgesteld als een ontgroeien aan het geloof, zodat de mysticus bij essentie a-dogmatisch zou zijn. Het stadium van geloof zou volgens hem een tussenstadium zijn, dat voorgoed voorbij is, als de menselijke geest komt tot vol-menselijke rijpheid. Deze opvatting van Baruzi is niet een lichtzinnige opmerking. Zijn werk getuigt van wetenschappelijke belangstelling en nauwkeurigheid zoals we dit, jammer genoeg, van katholieke zijde niet steeds ontmoeten. Zijn mening dient dus in volle ernst te worden besproken. Temeer omdat de werkelijke waarde van Sint-Jan van het Kruis voor de niet-katholieke belangstellende vooral gezocht wordt op het metafysische plan.

Het groeiproces van het geloof, zoals Baruzi meent dat het door

¹¹ BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, 1931, 2. Baruzi neemt dus een totaal ander standpunt in dan Rümke, die wij citeerden in de *Inleiding*. RÜMKE beweert juist dat het tot de normale psychische volwassenheid van de mens hoort, dat hij gelooft. Dit geloven zal wel verschillende rijpingscrises doormaken, waardoor het soms de schijn kan hebben, dat iemand het geloof verloren heeft. Maar het daarop volgende stadium zal, als de groei naar volwassenheid normaal verloopt, een gezuiverd geloof vertonen.

Typerend in dit verband is de dreigende neurose bij de kleine Theresia. Juist door haar consequent beleefd geloof ontkomt zij aan deze neurose en groeit zij uit tot een evenwichtige en rijpe vrouw. Voor de waarlijk religieuze mens, die bij zijn verstaan van de waarheid waarachtig is betrokken, en die toch altijd, hoe dan ook, in een orde-eenheid van waarheden leeft, behoeft maar één waarheid in een rijpingscrisis van inhoud of van gedaante te veranderen, en alle andere waarheden wankelen mee. Dit wordt oorzaak van een diepe en gruwelijke geloofscrisis, zoals Theresia van Lisieux er een meemaakte op het einde van haar leven. Na een dergelijke geloofscrisis kan men wel zeggen, dat het nieuwe toch op komst was toen het oude aan het verdwijnen was, maar de crisis bestaat net in het martelende of men wel naar iets nieuws onderweg is. Dat heeft men in puur geloof te aanvaarden en het vraagt een ongehoorde inspanning, die helaas niet altijd wordt geleverd.

Wij mogen in dit verband wijzen op de diepgaande studie van H. BRÜNING, *Guido Gezelle - De Andere*, Den Haag, 1954, waar een groeicrisis in Gezelles geloofsleven dat hem tot grotere rijpheid brengt, wordt geanalyseerd. Voor de in dit citaat vermelde opvatting van Dr. H. C. RÜMKE verwijzen we naar diens werk: *Karakter en aanleg in verband met ongelooft*, Amsterdam, 1953, 4°, blz. 12.

Sint-Jan van het Kruis wordt gezien, kunnen wij het best met zijn eigen woorden samenvatten. Het is niet zonder enige spijt, dat wij hier alleen het negatieve van zijn zeer constructieve arbeid tot uitdrukking brengen.

Het thema van het geestelijk huwelijk bij Sint-Jan van het Kruis is volgens Baruzi slechts een pseudo-symbool, zeer elementair en middelmatig, dat ontleend wordt aan een lange joods-christelijke traditie maar dat slechts *uiterlijk* zijn diepere gedachte beheerst en uiteindelijk die diepere gedachte ruïneert¹².

Volgens hem moeten wij in het werk van de kerkleraar niet zoeken het „*vaste manuël*” van de christelijke mystiek¹³. Zeker, zegt hij, er zijn in dit œuvre enige verklaringen te vinden over de hogere fasen waarlangs de menselijke geest opstijgt, maar hij bespreekt niet de hoogst bereikbare top. Zelf is hij verder gegaan, dan hij ons geleidt¹⁴. Hij ondervindt een noodlottige hinder van de scholastieke filosofie, die hij volgt, van de verschillende bijbelse motieven, die hij gebruikt, maar vooral van zijn theologie, van zijn dogmatiek op de eerste plaats¹⁵. Volgens Baruzi zou de kerkleraar zelf geleefd hebben uit een a-dogmatisch geloof. Dogma's als de Drievuldigheid en de Menswording zou hij slechts hebben aangenomen uit een soort „*conformisme ecclésiastique*”. Zijn werkelijke bedoeling zou geweest zijn, zijn leerlingen te leiden tot aan gene zijde van het christendom: *au delà du christianisme*¹⁶. Sint-Jans mystiek maakt aanspraak te geraken tot een „*volupté de connaître*”; de bekroning ervan is een

¹² BARUZI, t.a.p., blz. 329.

¹³ BARUZI, t.a.p., blz. 197.

¹⁴ BARUZI, t.a.p., blz. 231. „Jean de la Croix est bien tel en effet: Religieux ardent, Carme qui s'entretient avec des Carmes et Carmélites et qui *pourtant* nous transmet un langage universellement humain; Chrétien qui imite le Christ crucifié et qui meurt avec lui à toutes choses mais qui, à mesure qu'il produit en soi les plus purs silences de l'oraison à mesure qu'il cherche la voie d'un Christ anéanti, *s'abîme en un Dieu sans mode*. De cette union divine il ne nous dira que les premières phases. *Il est allé plus haut qu'il nous conduit*”. (Cursivering van mij).

¹⁵ BARUZI, t.a.p., blz. 283: „N'oublions pas, en effet, que l'expérience fut sans doute entravée, chez Jean de la Croix, par les limites d'ordre théorique... D'autre part, la crainte d'être confondu avec les illuminés ou avec les hérétiques a amené Jean de la Croix à émousser peut-être, non seulement la traduction de l'expérience, mais l'expérience elle-même”. Vgl. ook blz. 339-341.

¹⁶ BARUZI, t.a.p., blz. 230, 447-448: „Le croyant naïf vient ici au secours du mystique intrépide... Par une soumission de la Foi mystique à la Foi dogmatique, il considérera l'Être absolu comme un et triple... Préperception qu'on eût voulu pourtant moins dogmatique”. Vgl. blz. 457-458: „Mais comment un Mystique, c'est à dire un être dont la pensée s'enrichit par l'expérience, pourra-t-il finalement discerner ce qui est Dieu et ce qui n'est pas Dieu?”

„*joie purement noétique*”, een kennen van zichzelf door zichzelf (*connaissance de soi par soi*) waarin de menselijke geest zichzelf terugvindt, verrijkt door het levende contact met de goddelijke Ene en als ondergegaan in Hem.

Als hij na dit alles een poging aanwendt om de doctrinale lijn in het werk van Sint-Jan van het Kruis aan te geven, is deze samenvatting zeer juist en knap. Zonder de voorafgaande bemerkingen zouden ze zelfs in volstrekt katholieke zin kunnen verstaan en onderschrijven. De voorafgaande bemerkingen kleuren echter ook deze slotbeschouwing met een pantheïstische tint.

Na een technische uiteenzetting van de raakpunten in het mystieke systeem van Plotinus en dat van Sint-Jan van het Kruis komt hij tot datgene, wat Sint-Jan van het Kruis onderscheidt van Plotinus: „Waar begint dan met betrekking tot de mystieke problemen datgene wat Sint-Jan van het Kruis definitief onderscheidt van Plotinus? De extatische vereniging van Plotinus brengt een esthetisch geluk teweeg, een liefdevreugde, een exaltatie in de eenzaamheid, die, zoals wij hebben gezien, ook Sint-Jan van het Kruis heeft gekend en méér dan welke andere christelijke mysticus ook. Maar wat Plotinus niet heeft beproefd, is de intieme en onmiddellijke verbinding van een menselijk *leven* en een goddelijk *Leven*; de invoeging van een vergoddelijkte menselijke activiteit in het *binnenste* van het goddelijk zijn, tenslotte de niet zachte en beginnende, maar de hevige en onstuimige ontmoeting van de menselijke liefde en de goddelijke liefde”¹⁷. „Zo ontdekken wij het laatste metafysische probleem waartoe ons de overdenking van het systeem van Sint-Jan van het Kruis en van de gedachte van Theresia van Avila leidt”¹⁸. „Het is waar”, gaat hij verder, „de mystieken zijn, door de zorg, die zij aan de dag leggen om in de uiteenzetting van hun oorspronkelijke beleving een dogmatisch gegeven terug te vinden, door hun luiheid ook om een nieuwe ideologie uit te vinden, vaak zelf medeplichtig aan onze eigen verdoving”¹⁹.

Desondanks staat volgens Baruzi Sint-Jan van het Kruis „aan de

¹⁷ BARUZI, t.a.p., blz. 677-678.

¹⁸ BARUZI, t.a.p., blz. 678.

¹⁹ BARUZI, t.a.p., blz. 683: „Les mystiques, il est vrai, par le souci qu'ils ont en général de retrouver dans leur exposé un contenu dogmatique donné, par la paresse aussi de leur invention idéologique, sont le plus souvent complices de notre propre torpeur”. Hier maakt Baruzi dan onderscheid tussen „mystique de premier ordre”, d.w.z. mystici, die „une expérience entièrement originale” hebben, én: „mystiques de second ordre qui sont incapables de créer”. Als deze laatsten een originele mysticus als Sint-Jan van het Kruis lezen, kunnen wij wel zeggen „Dat heb ik ook ervaren”. Zelf hebben ze echter geen oorspronkelijke ervaring.

spits van die mystieken die definitief en in laatste instantie vergroeid zijn met het Al... De droom van Eckhart en Tauler wordt hier weer levend in een nieuwe glans... De mystiek van Sint-Jan van het Kruis levert ons het laatste geheim uit van de zucht tot weten. Denken wij slechts aan die momenten van de *Levende Liefdevlam* waar de goddelijke mededeling bijna niets anders is dan inzicht waarin zich nauwelijks nog liefde mengt... De totale vreugde van de mystiek is een *ken*-vreugde... Het werk van Johannes van het Kruis, systeem en ervaring samen, beschrijft ons, gezien de nuances, die niet steeds onmerkbaar zijn, een zielegang en de *dialectische opmars* van een *gedachte*. Het willen, dat geëist wordt door deze leer, als zij ons voert aan gene zijde van hetgeen waarneembaar en distinct is, de vreugde, die door deze leer wordt voortgezet als de geest binnentreedt in een God zonder grens en eindelijk het heelal hervindt, dit willen en deze vreugde spreken van een innerlijk drama, waarvan de *betekenis niet wordt uitgeput door de mystiek*. Een drama, dat zich voltrekt in het meest diepe van mijzelf, ver verwijderd van ieder sociaal gegeven, in een eenzaamheid en stilte, waar de wereld van het fenomeen is overschreden".

Na zodoende datgene te hebben aangegeven wat, volgens zijn overtuiging, Sint-Jan van het Kruis vanuit een christelijk en dogmatisch voorbehoud heeft verzwegen, en dat volgens hem toch het eigenlijke is van het mystiek fenomeen, vraagt Baruzi zich dan ook af of het hier tenslotte nog wel gaat om God, om het godsdienstige en het geloof: „Voert ons het zoeken naar het geheim van de mystiek niet tot het stellen van het probleem van het heelal?”. Vraag, die hij niet uitdrukkelijk in affirmatieve zin beantwoordt. Maar wel laat hij duidelijk verstaan dat voor hem dit de betekenis is van de mystiek; een betekenis, die dus in laatste instantie gelegen is op het plan van de metafysiek; hetgeen voor Baruzi betekent een metafysische bevestiging van het pantheïsme. Wel staat hij voor wat hij noemt „de tragische moeilijkheid” dat de metafysische bevindingen in dit pantheïstisch één-zijn niet meer mededeelbaar zijn. En hij besluit: „Het is toch niet verboden de bittere zuivering van de geest over te brengen in het ritme van de metafysische inspanning”²⁰.

²⁰ BARUZI, t.a.p., blz. 685-686: „Jean de la Croix est au premier rang de ces mystiques, qui, en définitive, ont adhéré à l'univers... Mais ce Dieu, en qui Jean de la Croix retrouve le monde, est atteint par delà les choses et par delà les images, en un centre intérieur, où il demeure. Le rêve eckhartien et taulerien revit ici, en une splendeur neuve”.

III.- MYSTIEK ALS NORMALE GROEI VAN HET GELOOF

Indien in de opvatting van Baruzi al van enige verlossing sprake is, dan is dat een zuiver menselijke verlossing. Het is zeker geen door geloof groeiende *verlossing*, maar een resultaat van de *zelfwerkzaamheid* van de mens. Van een belemmerende invloed van de zonde in deze opgang naar de Ene, naar de versmelting met de Ene, is zelfs geen sprake. Toch is juist voor Sint-Jan van het Kruis de erfzonde en datgene, wat na de rechtvaardigmaking ervan overblijft, de grootste belemmering voor de mystieke opgang. Baruzi's pogen is eerlijk, groots en moet ook ernstig genomen worden. Hij verzwijgt ook de moeilijkheden niet die een dergelijk pogen begeleiden, noch de moeiten en inspanningen, die het vordert. Maar een dergelijk pogen moet mislukken, omdat het staat voor een onuitvoerbare opgave: n.l. de zonde te vernietigen. Ook Baruzi bespeurt, zoals ieder eerlijk denkend mens, een-niet-meer-verder-kunnen-van-de-geest. Maar hij ontdekt dat, zoals het rationalisme dit heeft ingezien, zoals psychoanalyse en dieptepsychologie dit hebben bespeurd. Met louter menselijke middelen poogt men aan dit euvel te ontkomen. Hoezeer wij ook tot op zekere hoogte kunnen instemmen met de meesterlijke analyse van Baruzi van Sint-Jan's beschrijving der menselijke inspanning om te geraken tot deze uiteindelijke vrijheid des geestes die de kinderen Gods eigen is, toch lijkt ons het reduceren van het geloof tot een secundair en zelfs belemmerende functie iets, dat totaal vreemd is aan Sint-Jans opvatting.

Met nadruk hebben wij daarom in het voorafgaande hoofdstuk gewezen op de plaats die het geloof in zijn werk inneemt. Juist deze functie van het geloof voorkomt, dat zijn geestelijke leer die gnostische kenmerken vertoont, die zo sprekend naar voren komen in de weergave van Sint-Jans leer, zoals die in het werk van Baruzi is ondernomen. De beschouwing van Baruzi komt dus in het kort hierop neer, dat Sint-Jan van het Kruis *ondanks* zijn geloof, *ondanks* zijn katholieke theologie, *ondanks* zijn katholicisme, een van de grootste mystici is geworden. Hij had evengoed buiten het Christendom kunnen uitgroeien tot een mysticus. In zekere zin zou, volgens Baruzi, Sint-Jan van het Kruis beter geslaagd zijn buiten het Christendom, omdat hij dan in de weergave van zijn oorspronkelijke ervaring niet zozeer zou gehinderd zijn door traditionele dogma's en leer.

Op deze manier de grootheid van Sint-Jan van het Kruis erkennen staat gelijk met hem te isoleren van de katholieke gemeenschap. Het feit, dat hij door de Kerk als leraar is gesteld, pleit echter tegen

een dergelijke opvatting. De tijd, waarin hij leefde, die juist een tijd was, waarin zovelen met een echte of vermeende oorspronkelijke religieuze ervaring zich zo gemakkelijk distancieerden van de Kerk van Rome, zou hem een gerede aanleiding geboden hebben datgene prijs te geven, wat Baruzi aanziet voor een wezenlijke belemmering van Sint-Jans geestelijke opgang en van de weergave van deze ervaring in zijn leer. Overigens hebben wij op het einde van het eerste hoofdstuk reeds uit de teksten aangetoond, dat zijn leer niet los te maken is uit het geheel van het christelijk geloofsbesef.

Wij willen thans echter vanuit de innerlijke structuur van zijn leer aantonen, dat het geloof, zowel de geloofsinhoud als de geloofshouding, niet getranscendeerd wordt in datgene, wat voor Sint-Jan van het Kruis het toppunt is van het geestelijk leven; maar dat integendeel het geloof als zodanig volmaakter wordt en gelijke tred houdt in zijn ontwikkeling met de groei van de geestelijke mens. Daartoe hebben wij in het tweede hoofdstuk onderzocht wat Sint-Jan van het Kruis eigenlijk bedoelde met die bijzondere vereniging tussen God en het redelijk schepsel, dat in zijn wezen juist als „*capax Dei*” bestaat. Om dezelfde reden analyseerden wij in het derde hoofdstuk zijn opvatting van de menselijke geest, omdat bedoelde vereniging juist plaats grijpt in de menselijke geest, die op een zeer bijzondere manier geest is. Geest n.l. die zijn normaal beleavingsveld vindt in het lichamelijke.

Er rest ons nog nader te bepalen wat eigenlijk in de volmaakte mens deze bijzondere vereniging tussen de menselijke geest en God tot stand brengt. Wij wezen in verband hiermee reeds op de wisselwerking tussen een affectief element en een intellectueel element; tussen een liefde-moment en een geloofs-moment. Daardoor komt de mens zijn oorspronkelijke toestand nader en komt hij de toestand van gevallen mens te boven in deze zin, dat hij zich weer kan concentreren op datgene, waartoe hij 'in den beginne' in staat is en wat Gods bedoeling was bij de schepping van de mens; dat hij niet meer een „verlorenheid” is in het geschapene, maar gericht is op datgene, wat het eigenlijk *satiativum* is voor hem: God, de opperste, eerste Waarheid en de hoogste Goedheid.

Wat is nu volgens Sint-Jan van het Kruis het element, dat deze nieuwe en originele binding tussen God en het schepsel doet ontstaan?

Omdat het gaat over God, de persoonlijke God van de openbaring, die in zijn één-zijn de eenzaamheid te boven gaat en in zijn drie-personen-zijn de veelheid van het getal transcendeert, ligt het voor de hand, dat het iets is van dezelfde bovennatuurlijke orde als deze

God zelf is. Naast het licht van het geloof en dat van de gaven van de Heilige Geest, doet de theologie beroep op het genadenlicht van charismatische orde en op het licht van ingestorte kennis; tenslotte op het glorielicht. Met uitzondering van het laatstgenoemde, waarvan de functie is ons een intuïtieve visie van God te geven, veronderstellen de anderen het licht van het geloof, maar voegen bij het geloofslucht hun eigen licht om het geloofsobject beter te doen uitstralen. Vinden wij nu aanwijzingen bij Sint-Jan van het Kruis met betrekking tot een of ander licht dat een functie vervult bij de beschouwing ter vereniging (*contemplación unitiva*) ?

1. *Het beroep van Sint-Jan van het Kruis op het geloof.*

Op de eerste plaats spreekt hij over het geloof. In de kapitale tekst, die we in het tweede hoofdstuk hebben geanalyseerd, zei hij over de genietende beschouwing: „Deze liefdevolle en donkere kennis, die het geloof is, dient in dit leven voor de goddelijke vereniging zoals het glorielicht in het andere leven ertoe dient om door middel daarvan te komen tot de heldere aanschouwing Gods”²¹. Merken wij nogmaals op, dat het glorielicht in verband met deze vereniging uitdrukkelijk wordt uitgesloten.

Klaarblijkelijk spreekt hij echter niet over het geloof zonder meer. In de *Levende Liefdevlam* — ook dat zagen wij reeds — spreekt hij uitdrukkelijk over „zeer verlicht geloof” (*fe ilustradísima*) als principie voor het „bezitten” van de goddelijke essentie in de contemplatie ter vereniging: „Voor de ziel is het een grote voldoening en een reden tot tevredenheid, dat zij aan God méér geeft dan zij op zichzelf is en waard is, en dat zij dit doet met hetzelfde goddelijke licht en dezelfde goddelijke warmte, die God haar gaf. In het andere leven gebeurt dit door het licht der glorie, maar in dit leven door middel van het zeer verlichte geloof”²².

Wat maakt nu het „gewone geloof” tot „zeer verlicht geloof” ? Is dat het licht van de gaven van de Heilige Geest of wordt hier door Sint-Jan van het Kruis een beroep gedaan op iets, dat niet meer in de normale genadebedeling ligt, op een buitengewone genade, of een meer verheven licht ?

²¹ BC, II, 24, nr. 4: „Porque, en alguna manera esta noticia oscura amorosa, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios”.

²² LL, 3, nr. 80: „Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da a Dios más que ella en sí es y vale, con aquella misma luz divina y calor divino que se lo da; lo cual es . . . en ésta (vida) por medio de la fe ilustradísima”.

Voor de hand ligt, dat Sint-Jan van het Kruis voor deze bijzondere vereniging met God, die het toppunt vormt van de geestelijke opgang van de mens op deze aarde, op geen andere principen beroep doet dan op het licht van het geloof en het licht van de gaven van de Heilige Geest. Een speculatieve uiteenzetting over de rol van de gaven van de Heilige Geest bij het tot stand komen van deze vereniging vinden wij echter niet bij hem. Er zijn evenwel enkele duidelijke aanwijzingen, dat hij aan deze gaven denkt.

Vooreerst de schets, die hij maakte ter verduidelijking van zijn leer en die hij tussen november 1578 en juni 1579 ter hand stelde aan de Karmelietessen van Béas²³. In deze schets van „de berg der volmaaktheid” reserveert hij de top voor de glorie en de eer van God. Het geheel is een duidelijke zinspeling op de berg Sinaï, waar Moses sprak met Jahweh van aangezicht tot aangezicht, traditioneel beeld voor de ontmoeting van de mysticus met God. De top van deze berg is omgeven door een kroon van deugden, gaven en vruchten van de Heilige Geest, waaronder de gave van wijsheid een speciale plaats heeft. Dit wijst er reeds op, dat Sint-Jan van het Kruis deze bijzondere vereniging met God in verband wil zien met de gaven van de Heilige Geest, in het bijzonder met de gave van wijsheid²⁴. Vervolgens biedt ons de tekst van de *Bestijging van de Berg Karmel*, die een nader commentaar wil zijn op bovengenoemde schets, nog meer reden voor de veronderstelling, dat Sint-Jan van het Kruis voor het essentiële van de in dit leven bereikbare volmaaktheid op geen andere elementen beroep wil doen dan op het geloof en op de gaven van de Heilige Geest als verheldering van dit geloofslicht. Met betrekking tot de ingekeerdheid van de geest in de contemplatie, geeft hij duidelijk de functie aan van de gaven van de Heilige Geest ten opzichte

²³ Een afbeelding van de authentieke tekening, die Sint Jan van het kruis vervaardigde, als korte samenvatting van zijn leer, is te vinden in: CRISÓGONO, *Vida y Obras*, Madrid, 1955, 3 (B.A.C.), blz. 492, of in *Sanjuanística*, t. o., blz. 8; daar vindt men ook de geschiedenis van deze afbeelding, die van veel belang is voor een juist begrip van Sint-Jans leer. Vgl. Ph. CHEVALLIER, O.S.B., *Le mont d'or de saint Jean de la Croix*, Solesmes, 1947. Op de authentieke afbeelding is duidelijk te zien de bijzondere plaats die wordt toebedeeld aan de *sabiduría*, de gave van wijsheid, die verticaal naar de plaats toegeschreven is, die het hoogtepunt van de volmaaktheid voorstelt. De afb. op blz. 51 van het 1-ste dl. van de Nederlandsche vertaling is *niet* de authentieke voorstelling.

²⁴ P. AMATUS, O.C.D. in zijn art.: *De betekenis van het geloof bij de heilige Joannes van het Kruis*, in BFNJ, dl. 13; 1952, blz. 132, schijnt *niet* te willen denken aan de gaven van de H. Geest in verband met de geloofsopvatting van Sint-Jan. Over de positieve aanwijzingen die wij hier aanhaalden, spreekt hij echter niet.

van de ingestorte, passieve liefde: „De Heilige Geest verlicht het verstand, dat ingekeerd is en Hij verlicht het naarmate het meer ingekeerd is. Nu kan het verstand geen grotere ingekeerdheid vinden dan in het geloof. En dus zal de Heilige Geest het verstand in niets méér verlichten dan in het geloof. Des te zuiverder en méér verijnd in geloof (*ed. princeps*: in volmaaktheid van levend geloof) de ziel is, des te méér ingestorte liefde van God bezit zij”²⁵. Van belang is de correlatie die de heilige hier aangeeft tussen volmaaktheid van geloof en ingestorte liefde; groeien van het geloofsleven in zuiverheid en volmaaktheid brengt met zich mee die passieve liefde, waardoor juist die bijzondere vereniging tot stand komt, omdat de ziel daarvoor tot bewustheid komt van haar contact met God. Op haar beurt geeft deze passieve liefde aan de kennis, die eruit voortkomt, het karakter van ervaringskennis.

Hier is reeds bespeurbaar de nauwe band, die voor Sint-Jan van het Kruis bestaat tussen geloof en vereniging. De tekst biedt echter in zijn vervolg nog méér elementen: „hoe méér liefde de ziel heeft, des te méér wordt zij ook verlicht en des te meer deelt God haar de gaven van de Heilige Geest mee, want de liefde is de oorzaak en het middel waardoor zij meegedeeld worden”²⁶.

Het is wel duidelijk, dat Sint-Jan van het Kruis ons hier wijst op wat wij kortheidshalve het wordingsproces van de contemplatie zouden willen noemen. In het kenvermogen wordt deze contemplatie te voorschijn geroepen door het licht van het geloof in verbinding met de gaven van de Heilige Geest. Maar dit kenvermogen bedient zich van het ervaringsmoment dat iedere ingestorte liefde kenmerkt om zijn kennis ook te bezitten als ervaringskennis. Hoogstens zou men ertegen kunnen inbrengen, dat Sint-Jan van het Kruis hier spreekt over een *duistere* contemplatie, een contemplatie in haar *eerste begin* en *schuchter pogen*; dat hij hier de contemplatie niet beschouwt in haar *hogere* stadium, naar haar *verenigend* aspect. M.a.w.

²⁵ BC, II, 29, nr. 6: „... digo que el *Espíritu Santo* alumbra al entendimiento recogido, y que le alumbra al modo de su recogimiento, y que el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe; y así no le alumbrará el *Espíritu Santo* en otra cosa más que en fe. Porque cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios”.

²⁶ T.a.p., „Y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los *dones del Espíritu Santo*, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica”. De editio princeps leest *dones* (gaven) i.p.v. *dones* del *Espíritu Santo* (gaven van de H. Geest) Vanwege het belang van de andere mss. lezen wij echter liever: *dones del Espíritu Santo*. Vgl. CRISÓGONO, *Vida y Obras*, Madrid, 1955, 3, (B.A.C.), blz. 657. Eveneens: ALLISON PEERS, *Complete Works*, I, blz. 198.

dat hij dus hier de contemplatie nog zou zien zonder het karakteristieke van God bezitten, zoals het de genietende contemplatie zal doen, de *contemplatio fruitiva*. Men zou kunnen menen, dat hij voor deze *volmaaktere* contemplatie toch beroep zal doen op een hoger licht, op een genade die niet in de lijn ligt van de gaven van de Heilige Geest en het geloof. Wij zullen echter aanstonds zien, dat dit karakter van God bezitten, dat eigen is aan de volmaakte contemplatie als resultaat van een ervaren liefde, geen element eist, dat buiten de normale geloofsgenaden ligt. Deze ervaren liefde is niets anders dan het feit, dat de ingestorte en passieve liefde, die aanvankelijk slechts een *verlangende* liefde was, ongeduldig en impulsief, tenslotte een *genietende* liefde is geworden, dank zij „de aanraking van de goddelijke substantie”, die de passieve liefde totaal omgevormd heeft en haar gemaakt heeft tot een genietend ervaren van de aanwezige God. Als de rol van de gaven van de Heilige Geest erin bestaat zich te bedienen van de liefdeservaring om daardoor het geloof te verlichten, dan begrijpt men toch niet goed waarom de gaven wél voldoende zouden zijn voor de beginnende contemplatie maar niet voor de genietende contemplatie. Het is trouwens typerend, dat Sint-Jan spreekt over *fe ilustrada*, verlicht geloof, waar hij een minder verheven Godservaring beschrijft²⁷ en *fe ilustradísima*, zeer verlicht geloof, als hij het heeft over de hoogst mogelijke Godservaring.

Voor onze veronderstelling, dat Sint-Jan van het Kruis voor de contemplatie ter vereniging op geen andere elementen een beroep doet dan op het geloof en de gaven van de Heilige Geest, hebben we nog een bevestiging in de volgende passage uit de *Geestelijke Liefdezang*. Daar laat hij het binnenleiden van de ziel in de binnenste wijnkelder (waar zij drinkt van haar Welbeminde in de beschouwing ter vereniging), vergezeld gaan van de volle rijpheid van de gaven van de Heilige Geest: „Er zijn zeven trappen naar het binnenste van de liefde, en de ziel, die *volmaakt* de *zeven gaven* van de *Heilige Geest* bezit, bezit ook al deze graden van liefde naargelang dat ze die kan ontvangen. Waar deze ziel dus in volledig bezit is van de gave van vreze... bezit zij evenzeer volmaakt de geest van liefde, omdat deze vreze immers de kinderlijke vrees is en deze volmaakte vrees correspondeert met de volledige liefde van de Vader... Daarom zegt de Schrift ook, als ze de volmaaktheid van Christus wil voorzeggen, bij Isaías: „*Replebit eum spiritus timoris Domini*” (een zinspeling op een klassieke schriftuurplaats voor de gaven van de Heilige Geest),

²⁷ GL, 12, 1: „...la fe tan *ilustrada*, que la hace visear *unos* divinos semblantes; LL, 3, 80: Vgl. noot 22, blz. 143.

hetgeen betekent: „Hij zal vervuld worden met de geest van de vreze des Heren”²⁸. Welke zin zou het hebben, in dit verband te spreken over de gaven van de Heilige Geest, indien Sint-Jan van het Kruis hiermee niet het principieel wilde aanduiden, waardoor voor hem het geloof wordt tot een zeer verlicht geloof: de gaven van de Heilige Geest?

2. De structuur van Sint-Jan's leer vordert het geloof voor de mystieke vereniging.

Behalve deze directe aanwijzingen vanuit de tekst zelf, zouden wij thans nog enige elementen willen aanhalen uit de structuur van zijn leer; elementen, die er evenzeer, en o.i. nog sterker dan de voorgaande teksten, op wijzen, dat Sint-Jan van het Kruis voor deze bijzondere vereniging van de mens met God in dit leven op niets anders beroep doet dan op het geloof in zijn volmaakte uitbloei door de gaven van de Heilige Geest. De zintuiglijke affectiviteit heeft n.l. in de mystiek van Sint-Jan van het Kruis een zeer zinvolle plaats. Alleen opdat deze zintuiglijke affectiviteit „op haar manier” zou delen in de volmaaktheid van de hele mens, eist hij een radicale zuivering van deze affectiviteit. Wij hebben gezien hoe de zintuiglijkheid bemiddelend optreedt tegenover de menselijke geest en deze geest trekt in de richting van datgene wat niet zijn doel is krachtens Gods schepping. „De diepste trek van de mystieke ascese is, zoals pater Lebreton terecht opmerkt: Gods charme”²⁹. Om ontvankelijk en toegankelijk te kunnen zijn voor deze charme van God, stelt Sint-Jan van het Kruis zijn zuivering van de zinnen en van de geest tot voorwaarde, maar zo dat de zuivering van de zinnen nooit af zal zijn tenzij de zuivering van de geest volmaakt is. Hoewel immers de natuur van de mens ontologisch goed is, daar zij een schepping van God is, volgt zij normaal de instinctieve drang van haar verlangens en is daarom ongeordend. En omdat aan de mens alles voorkomt, zoals hijzelf is — en dat is: gevallen mens —, zijn zijn streefvermogens en de daardoor noodzakelijke kijk op de werkelijkheid, onzuiver. Onder dit opzicht nu verschijnen hem de schepselen als valse

²⁸ GL (A), 17, nr. 2: „Y podemos decir que estos grados... de amor son siete, los cuales se vienen a tener *todos* cuando se tienen los *siete dones* del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlo el alma”. Vgl. ALLISON PEERS, *Complete Works*, II, blz. 97. — Is. 11, 3.

²⁹ J. LEBRETON, S.J., *Tu solus sanctus*, Parijs, 1948, blz. 55.

waarden; hij ervaart de schepselen als een waarde, maar in werkelijkheid is het een onwaarde die zich keert tegen God, de echte waarde. Zodoende wordt de mens naar beneden getrokken, naar een „bijde-grondse manier van handelen”; wordt verblind, wordt waardenblind, zodat hij de eigenlijke waarde van de werkelijkheid niet meer bemerkt.

In deze zin nu zijn affectie voor God en affectie voor de schepselen tegengesteld aan elkander en sluiten elkaar uit³⁰. Het gaat hier dus nog niet om de laatste en authentieke waarde van de schepselen. Waargenomen, zoals zij uit de hand van God komen, zijn ze van overstelpende schoonheid en vormen een zinvol onderdeel van het voorwerp der beschouwing ter vereniging³¹. Maar daarvoor dienen zij opgenomen te worden in het genadevolle geheel der geloofshouding.

Die onjuiste waarde-schatting van de zinnen ten overstaan van het eigenlijke waardevolle in de schepping moet dus genezen worden. Dat is niet mogelijk, als God de gevallen mens niet te hulp komt. God komt de geestelijke mens te hulp door hem smaak te geven in de werkelijke waarden. Hij geeft hem door het objectieve geloof de enige werkelijkheid en in het subjectieve geloof, met de juiste kijk op de werkelijkheid, het vermogen daarin ook werkelijk smaak te vinden³². God deelt de geestelijke mens het geestelijke mee door uiterlijke dingen, door iets dat tastbaar is en aangepast aan de zinnen in overeenstemming met de kleinheid en het onvermogen van de

³⁰ BC, I, 6, nr. 1: „Claro está que por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo de nombre de criatura, cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios”. Vgl. BC, I, 5, nr. 5: „Ya se sabe bien por experiencia que cuando una voluntad se aficiona a una cosa, la tiene en más que otra cualquiera, aunque sea muy mejor que ella, si no gusta tanto de la otra”.

³¹ GL, 5 en 9: „Por estas mil gracias se entiende la multitud de las criaturas innumerables... a las cuales llama gracias, por las muchas gracias de que dotó a cada criatura...”. — Er wordt echter op deze twee plaatsen niet op dezelfde wijze gesproken over de schepselen. De eerste keer wordt het voorgesteld alsof de geestelijke mens een voetstap van God ontwaart in de schepselen; de tweede keer kent de geestelijke mens de schepselen in God. Vgl. voor deze laatste manier van kennen: S. Th. I, 94, 2, en *De Ver.* q. 18, a. 1, ad 1, en 10, a. 7. MARÉCHAL maakt in zijn *Etudes sur la psychologie des mystiques*, II, blz. 336, de opmerking: „D'après saint Thomas, connaître les choses dans et par la Cause première, c'est contempler l'essence divine” (zonder opgave van vindplaatsen). Wij geloven dat de kwestie niet zó eenvoudig is.

³² BC, I, 14, nr. 2: „Para gozar de ellas (nl. todas las cosas) era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros”.

ziel³³. Daarom moet de ziel zich ook niet hechten aan deze dingen, want het is God nog niet, en de mens is gemaakt om vreugde te hebben in God³⁴.

Hoe de mens zich echter ook inspant, zijn inspanningen blijken steeds onvoldoende te zijn om zijn zintuiglijkheid werkelijk grondig, fundamenteel te zuiveren. Er blijft steeds disproportie tussen de zintuigen en God. Het waarnemen van de geloofswerkelijkheden volstaat niet; het is niet genoeg deze werkelijkheden op te merken, er op een of andere manier kennis van te hebben, neen, de geestelijke mens moet ze geloven. Dat is de enige mogelijkheid.

Wat de mens dus niet kan verwezenlijken, doet God, want het geloof is een vrije gave om niet, een geschenk van omhoog. Omdat de actieve zuivering, hoe noodzakelijk zij ook is, toch nooit kan volstaan, doet Sint-Jan van het Kruis een beroep op deze passieve zuivering; God neemt nogmaals souverain het initiatief. De geestelijke mens dient dit in een menselijke daad, die geloof is, te aanvaarden. Zijn natuurlijke, zintuiglijke affectiviteit komt daardoor in een toestand waarin zij geen object meer heeft waarnaar haar affectiviteit kan uitgaan. Met andere woorden: als de affectiviteit is: liefde, verlangen en behagen (*amor, desiderium et delectatio*), dan zou in deze toestand alleen het verlangen overblijven³⁵. Maar juist omdat dit verlangen van de zintuiglijke affectiviteit, door het ontbreken van de zinnelijke liefde en het zinnelijk behagen, geen steunpunt meer vindt in het geschapene, wordt dit verlangen tot een niet te stillen honger en dorst. Doch als die natuurlijke leegte zou blijven voortduren, zou het aldus teleurgestelde verlangen van de natuurlijk affectiviteit weer terugkeren naar zijn normale objecten om die lief te hebben en daarvan te genieten. De geestelijke mens kan er slechts in volharden krachtens zijn geloof, dat, hoewel het duister is, hem toch zekerheid verschaft.

Maar zelfs na deze actieve en passieve zuivering van de zinnen is de natuurlijke affectiviteit niet bij machte om zich op God te con-

³³ BC, II, 17; Ned. vert. I, blz. 227-236.

³⁴ BC, III, 17 en 18: „... y enderezar en todos estos bienes el gozo a Dios. Y es que la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es honra y gloria de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre”.

³⁵ DN, I, 9, nr. 4: „... y así gustando al espíritu se desabre la carne y se afloja para obrar; mas el espíritu que va recibiendo el manjar, anda fuerte y más alerta y solícito que antes en el cuidado de no faltar a Dios, el cual, si no siente luego al principio el sabor y deleite espiritual, sino la sequedad y sinsabor, es por la novedad del trueque”.

centreren. De situatie is deze: door deze zuivering van de zinnen heeft zich ook een zekere zuivering in de geest voltrokken. De geest is n.l. gezuiverd met betrekking tot de zinnen, maar in zichzelf is hij nog niet gezuiverd. In hun bemiddeling ten opzichte van de geest zijn de zinnen ook niet zuiver vanwege de fundamentele disproportie tussen God en de zinnen. Worden deze zinnen, deze natuurlijke affectiviteit dan niet geïntegreerd in de volmaakte, geestelijke mens? Toch wel, meent Sint-Jan van het Kruis. Zo de geest op zijn beurt door de passieve nacht — d.i. het duistere geloof — is gegaan, zullen de zinnen niet meer bemiddelen van beneden, maar van boven af. Op haar manier komt dan ook de natuurlijke affectiviteit tot haar recht. Op hun manier delen de zinnen in de geestelijke geneugten: „De Bruid weet nu, dat het zinnelijk deel van de ziel met al zijn krachten, vermogens en begeerten in overeenstemming is met de geest en alle opstandigheid volledig is onderworpen”³⁶. Daarom „is het zinnelijke en lagere deel der ziel in deze toestand van het geestelijk huwelijk zo zeer gereinigd en in zekere zin zo vergeestelijkt, dat het met zijn vermogens en natuurlijke krachten in zichzelf keert, om op zijn manier deel te hebben aan en te genieten van de geestelijke geneugten en grootheid die God in het binnenste van de geest aan de ziel zal geven”³⁷. Zodoende is het niet toevallig dat de laatste schriftuurtekst die Sint-Jan van het Kruis citeert, dit vers uit psalm 83 is: „Mijn geest en mijn vlees hebben zich verheugd in de levende God”³⁸.

Als men nu (ná deze schets van de opgang vanuit de zuivering, vanuit de leegte tot de vereniging met God) ziet naar de teksten, ontdekt men dat voor al deze elementen op niets anders beroep wordt gedaan dan op het geloof. Wij citeren er daarom nog enkele, omdat ze juist tegen deze achtergrond een bijzonder reliëf krijgen: „Feit is”, zegt hij, „dat, terwijl het geloof hechter wortel schiet en zich dieper grondvest in de ziel door middel van dit ontledigd zijn, van

³⁶ GL, 40, nr. 1: „Conociendo, pues, aquí la Esposa que ya el apetito de su voluntad está desasido de todas las cosas y arrimado a su Dios con estrechísimo amor, y que la parte sensitiva del alma con todas sus fuerzas, potencias y apetitos está conformada con el espíritu, acabadas ya y sujetas sus rebeldías...”.

³⁷ GL, 40, nr. 5: „Porque de tal manera está ya en este estado de matrimonio espiritual purificada y en alguna manera espiritualizada la parte sensitiva e inferior del alma, que ella con sus potencias sensitivas y fuerzas naturales se recogen a participar y gozar en su manera de las grandezas espirituales que Dios está comunicando al alma en lo interior del espíritu”.

³⁸ T.a.p., „Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios vivo”. Of duidelijker in red.-A: „Mi espíritu y mi carne...”. Vgl. Ps. 83 - Ant. Vulgata (die Sint-Jan gebruikte), 84, 2.

deze duisternis; door middel van deze ontbloting en deze armoede van geest — dat alles is immers één en hetzelfde — tegelijkertijd de liefde tot God hechter in de ziel wortelt. Hoe meer dus de ziel deze duisternis en deze totale beroving verlangt met betrekking tot alle innerlijke en uiterlijke dingen die ze kan opnemen, des te meer wordt ze vervuld van geloof, en bijgevolg ook van hoop en liefde”³⁹. Daarom is „de zuiverheid van geest in duister geloof het middel ter vereniging”⁴⁰.

Vatten wij nog eens alle elementen samen: „De geestelijke ontbloting, de armoede van geest en het ontledigd zijn in geloof zijn de vereisten voor de vereniging met God”⁴¹. En daarom is „toegeven aan de zinnen, afbreuk doen aan het geloof”⁴². „Door middel van het geloof nadert de ziel tot vereniging met God en doordat dit geloof verduistert met betrekking tot het natuurlijke, geeft het licht aan de ziel”⁴³. En tot besluit nog twee teksten uit latere geschriften, om aan te tonen dat Sint-Jan van het Kruis constant blijft in deze opvatting: „Het geloof ontledigt en verduistert het verstand met betrekking tot zijn natuurlijk inzicht en daardoor bereidt het de dispositie ter vereniging met God”⁴⁴. „God ontbrandt onmiddellijk in intieme liefde voor de ziel, als Hij haar ziet in zuiverheid en volmaaktheid van geloof”⁴⁵.

³⁹ BC, II, 24, nr. 8: „Y fué, que así como la fe se arraigó e infundió más en el alma mediante aquel vacío y tiniebla y desnudez de todas las cosas o pobreza espiritual, que todo lo podemos llamar una misma cosa, también juntamente se arraiga e infunde más en el alma la caridad de Dios”.

⁴⁰ BC, II, 19, nr. 14: „... que las almas huyan con prudencia de las tales cosas sobrenaturales, acostumbándolas... a la pureza de espíritu en fe oscura, que es el medio de unión”.

⁴¹ BC, II, 24, nr. 9: „Por cuanto pone obstáculo a la desnudez espíritu y vacío en fe que es lo que se requiere para la unión del alma con Dios”.

⁴² BC, II, 11, nr. 11: „No queriendo hacer presa ni embarazarse con lo que se les da a los sentidos, por cuanto es lo que más deroga a la fe”.

⁴³ BC, II, 4, nr. 6: „Y de esta manera a oscuras grandemente se acerca el alma a la unión por medio de la fe, que también es oscura, y de esta manera la da admirable luz la fe”.

⁴⁴ DN, II, 21, nr. 11: „Porque la fe vacía y oscurece al entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina”.

⁴⁵ GL, 31, nr. 3: „... que estrechamente se enamoró de ella Dios, viendo la pureza y entereza de su fe”. Marcel DE CORTE, *Liberté de l'esprit dans l'expérience mystique*, Brugge-Parijs, 1932, blz. 55, vat de rol van het geloof kernachtig samen in de woorden: „En même temps qu'il est un *appel* qui suscite l'entendement à l'attitude de Foi, l'*habitus* de Foi est le dynamisme intérieur qui permet de réaliser et une *réponse* qui se formule en l'âme. Comme *appel*, il met en l'entendement le désir de tout savoir; comme *dynamisme*, il le pousse à ne se satisfaire

Uit dit alles menen wij te kunnen besluiten dat voor Sint-Jan van het Kruis het geloof, door de gaven van de Heilige Geest tot zeer verlicht geloof geworden, het middel is voor de contemplatie ter vereniging in de veronderstelling natuurlijk van de aanwezigheid der genietende ervaring in de wil, veroorzaakt door wat hij noemt „*to-que divino*”, goddelijke aanraking.

Het komt ons voor, dat deze exegese van de teksten méér recht doet aan de opvatting van Sint-Jan van het Kruis dan die van enkele andere theologen, die tussen Sint-Jan van het Kruis en de Brabantse school, met name Ruusbroec, een overeenstemming meenden te ontdekken met betrekking tot hun opvatting over het toppunt van de mystieke beschouwing. Wat Ruusbroec betreft, merkt pater Maréchal op, dat „la presque totalité des érudits... sont d'accord pour lire, dans les écrits du mystique brabançon, l'affirmation répétée *d'une vision de Dieu*, inférieure à la vision béatifique mais, *comme elle*, immédiate, qui formerait le couronnement rarement atteint — de la contemplation ici-bas”⁴⁶. Wordt door Sint-Jan van het Kruis werkelijk beroep gedaan op dergelijke genaden, die zonder twijfel niet meer in de lijn liggen van het gewone christelijke leven? Vraagt de contemplatie, beschouwd volgens datgene, wat er essentieel in is, iets van het *lumen gloriae*? Wij antwoorden: „Ja, voorzover er in het geloof reeds iets ligt van het *lumen gloriae*”. In een vergelijkende studie over Sint-Jan van het Kruis en Ruusbroec komt pater Reypens tot het besluit dat beide auteurs het volgende sandpunt innemen met betrekking tot de contemplatie (en Maréchal valt hem daarin bij): „De mystieke deelname aan het goddelijk leven heeft plaats in een niet verheerlijkt lichaam *krachtens een voorbijgaande geschiktheid* die aan de ziel wordt verleend door het *lumen gloriae*”⁴⁷.

que dans le non-savoir; comme *réponse*, il donne le Verbe de Dieu. Dieu fait tout... Il faut néanmoins affirmer qu'il ne fait rien en l'âme sans elle. L'âme peut toujours souscrire à cet appel ou s'y refuser. L'attitude de Foi est suprême libération et liberté d'esprit en Dieu”.

⁴⁶ L. REYPENS, *Le sommet de la contemplation chez le bienheureux Jean de Ruusbroec*, RAM., 3, 1922, blz. 261. Vgl.: DEZELFDE, *Ruusbroec en Juan de la Cruz. Hun overeenstemming omtrent het toppunt der beschouwing*, OGE., 5, 1931, blz. 143-183.

⁴⁷ J. MARÉCHAL, *Etudes*, B, II, blz. 326. Bij de bestudering van Karmelitaanse auteurs vonden we een gelijklopende mening bij PHILIPPUS a SS. *Trinitate*, o.c.d., *Summa theologiae mysticae*, deel III, tr. 1, disp. 2, art. 1, Brussel, 1874, blz. 58. Met een beroep op de *Cursus theologicus* van de SALMANTICENSEN (tract. 7, disp. 6, dub. 4, 31. Uitg. Palmé blz. 402-404 van dl. 4) wijst JOSEPH a *Spiritu sancto* deze opvatting categorisch af; vgl. *Cursus theologiae-mystico-scholasticae*, disp. 14, nr. 20, B II, Brugge, 1925, blz. 719.

Wij willen de opvatting van Ruusbroec hier verder buiten beschouwing laten. Maar wat Sint-Jan van het Kruis betreft, willen wij toch opmerken, dat dit niet zijn standpunt is. Reeds verschillende keren wezen wij erop, hoe hij, met betrekking tot deze beschouwing, zorgvuldig en met nadruk het glorielicht uitsluit. Wij willen niet ontkennen, dat Sint-Jan van het Kruis de mogelijkheid openlaat voor een dergelijke miraculeuze schouwing van de goddelijke wezenheid in dit leven, op een voorbijgaande manier. Maar dat is voor hem niet meer dan een uitzondering, die hij, met héél de traditie, beperkt tot Mozes en Paulus, waaraan hij, krachtens een ordes-traditie, Elias nog toevoegt. Wij menen, dat uit onze bovenstaande verklaring duidelijk blijkt, dat voor Sint-Jan van het Kruis het top-punt van de beschouwing, waartoe hij de geestelijke mens wil voeren, de genietende contemplatie is, die voortkomt uit een goddelijk be-roeren van de substantie van de ziel, hetgeen een geneugte te voor-schijn roept die door het geloof, verlicht door de gaven van de Hei-lige Geest, vanuit deze ervaring gezien wordt als een nieuw ken-nen van God.

Wij willen ook niet zover gaan als Garrigou Lagrange, die zich met betrekking tot de beschouwing voor het volgende dilemma ge-steld ziet: „Een onmiddellijke Godskennis bestaat ofwel in de zalige aanschouwing, ofwel zij bestaat eenvoudig niet”⁴⁸. De onmiddel-lijkheid bij de mystieke ervaring ligt niet in het schouwen. Dat is trouwens een leer, die al door het concilie van Vienne tegen de Beg-garden veroordeeld werd⁴⁹. Zoals trouwens ook Sint-Thomas over-duidelijk zegt: „Het onderscheid tussen het zien van de gelukzalige en het zien van de mens, die onderweg is, ligt niet in het min of meer volmaakt aanschouwen, maar in het al of niet aanschouwen”⁵⁰. De onmiddellijkheid ligt veeleer in dit goddelijk aanroeren. Ontolo-gisch is er dus wel een middenterm aanwezig. Maar de geestelijke mens weet in die gave, vanwege zijn verlicht geloof, dat het God is, dat het Zijn Barmhartigheid, Zijn Liefde enz. is. Juist door het verlichte geloof is hij daarvan ook zeker. Daardoor is het ook voor hem mogelijk, dat hij deze aanroeringen niet verwisselt met natuur-lijke bewegingen van het gemoed. De onmogelijkheid immers, ook

⁴⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus - Etude de Théologie mystique*, dl. I, Juvisy, 1929, blz. 331.

⁴⁹ DB, 475.

⁵⁰ *De Ver.* q. 18, a. 1. Toch spreekt hij over 'visio viatoris'; er is dus toch iets als 'zien'. Vgl. over dit zien en de prioriteit ervan: Dr. L. H. CORNELISSEN, O.P., *Het zien van de gelovige*, in: *Jubileumbundel Kreling*, Nijmegen, (1953), blz. 204-205.

voor de geestelijke mens, ook voor de gelovige: te weten, of zijn liefde een natuurlijk affect is, dan wel een bovennatuurlijke liefde, komt hiervandaan, dat gewoonlijk het natuurlijk affect en de bovennatuurlijke liefde psychologisch hetzelfde zijn. Ik kan menen dat ik God liefheb met werkelijke *caritas*, maar ik kan daarvan niet zeker zijn „*propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam*”⁵¹, zoals Thomas zegt. De geestelijke mens echter, die tot volmaaktheid is gekomen, die deze contemplatie ter vereniging heeft bereikt, twijfelt niet meer, kan niet meer twifelen aan de aanwezigheid van de Bruidegom, die hij omarmt. Dergelijke toestand staat gelijk met een persoonlijke openbaring Gods over de verleende genadetoestand: „Daarom denk ik, dat deze staat nooit kan bestaan zonder dat de ziel daarin bevestigd is in de genade”⁵². Ook deze zekerheid, die wel degelijk verschilt van de door Trente als protestantse leer veroordeelde stelling — dat de mens geloofszekerheid moet hebben, geloven moet, dat hij werkelijk in Gods liefde is — komt vanwege de genadevolle zuivering die het geloof heeft ondergaan. Dat het subjectieve geloof zich niet vergist in zijn duiding van deze gave Gods, maar zeker is dat het God zelf is, zonder redenering maar „s’actualisant sur place”, zoals Gardeil zegt⁵³, menen wij toch te moeten terugbrengen tot het geloof, zowel het objectieve als het subjectieve. Die geloofsinhoud zegt me, hoe God is; de geloofshouding — waarin zich door de op elkaar volgende nacht van de zinnen en nacht van de geest en door hun onderling verband, een groei heeft voltrokken, is er steeds dieper van overtuigd, dat Hij niet anders kan zijn dan zoals Hij zich te kennen geeft in geloof. In de gave, in die substantiële beroering Gods, die in de affectieve orde ligt, heeft de geestelijke mens in deze geloofshouding onmiddellijk zekerheid, dat het God is. In de structuur van deze geloofszekerheid zit iets conjectureels. Iemand, die tot deze volwassenheid in het geloof is uitgegroeid, zal niet aan iemand anders kunnen waarmaken, dat hij er zeker van is en waarom hij er zeker van is, omdat hij zichzelf daarvan ook niet eerst zeker heeft hoeven maken. Wij zouden hierop

⁵¹ *De Ver.*, q. 10, ad. 1-um. Vgl. in II Cor., 12, 2; I. II., 112, 5, 2 m.

⁵² GL, 22, nr. 3: „Y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia”.

⁵³ A. GARDEIL, o.p., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Parijs, 1933, 3, blz. 249-251: „Ce sont des signes en ordre de signification, des chocs, des touches, subies par l'intelligence et la volonté, qui amènent instantanément leur réflexe, à savoir, une expérience sourde et secrète, qui tient du sentiment plus que de la vue et qui, cependant, instruit l'âme, non par des connaissances nouvelles, mais par une pénétration plus intime de la présence de l'objet qui la touche”. — Deze ervaring verloopt dus niet in twee momenten: „elle s’actualise sur place”.

willen toepassen wat Cornelissen zegt over het geloof in het algemeen: „Het is ook waar, dat aan iedere vorm van liefde een eigen kennis als gevolg beantwoordt. De minnaar kent de beminde aan de roerselen van zijn eigen hart”⁵⁴. Deze zekerheid is groter dan de wetenschappelijke, dan de experimentele. Er ligt iets conjectureels in. Maar het gaat ook niet aan om de kwaliteit van de zekerheid af te meten naar haar overeenkomst met de zekerheid uit de experimentele wetenschappen. De minnaar kan niet tot in de laatste finesses verantwoorden, waarom hij de roerselen van zijn eigen hart duidt als een affect, voortgebracht door de beminde. Maar hij is er zeker van dat dit affect van de beminde komt. En dat is een nieuwe kennis.

Zo is het, dunkt me, ook bij de mysticus. Zijn gezuiverd geloof, zijn verlicht geloof, duidt die beroering Gods als het affect van de minnaar, God. Wat hij affectief ervaart, in passieve liefde, valt zó volkomen en zó onmiddellijk samen met zijn geloof, dat hij *daarin*, niet *daardoor*, God erkent. Dat is een nieuwe geloofskennis. Men denke er hierbij aan, dat dit geloof niet door zuiver menselijke inspanning gezuiverd is, maar dat juist in de passieve zuivering èn van de zinnen èn van de geest, vele malen Gods genade verdisconteerd ligt. Indien er van een nieuwhed moet gesproken worden in de mystieke begenadiging, moet deze nieuwhed, dunkt mij, niet zozeer gezocht worden aan de kant van de substantiële aanraking. Wij zouden ons zelfs willen afvragen of deze substantiële aanraking iets anders is dan beroering Gods, het een-zijn van God met mijn leven, dat reeds vanaf de eerste begenadiging aanwezig is. De nieuwhed zouden wij veeleer zoeken aan de kant van het geloof. Doordat de zintuiglijke en geestelijke affectiviteit is gezuiverd, bestaat er al minder kans misleid te worden door die „*similitudo naturalis dilectionis et gratuita*”, door die psychologische gelijkenis van een natuurlijke liefdes-aandoening met een goddelijk liefdesaffect. Verlicht bovendien door de gaven van de Heilige Geest, kan de mysticus dit „gevoel” van één-zijn niet anders duiden dan als één-zijn met God. Hij kan het niet duiden als een één-zijn met b.v. de kosmos, zoals Baruzi meent, of als zich in harmonie weten met iets geschapens. Hij kan het alleen verklaren als *God*.

Men kan nu zeker met Baruzi antwoorden, dat deze verklaring toe te schrijven is aan het feit, dat de mysticus opgevoed is in een bepaald dogmatisch geloof; dat dezelfde ervaring anders uitgelegd zou worden, als de mysticus een ander geloof gekend zou hebben. Dat hangt af van de realiteitswaarde en het waarheidsgehalte dat wij

⁵⁴ Dr. L. H. CORNELISSEN, o.p., *Het zien van de gelovige*, blz. 205.

aan het geloof toekennen. Het geloof is een gave van God. Het is een ingestorte deugd en als daad alleen mogelijk met Gods genade; als objectieve inhoud alleen terug te brengen tot de waarachtigheid van de zich openbarende God. Doch dit is een probleem, dat buiten het bestek valt van deze studie.

Hetzelfde geldt voor de opvatting van Jung, voor wie het religieuze object een geheel van symbolen is, door het onbewuste in het bewustzijn geroepen om dit gericht te houden op zijn eigen volledigheid. Als de bewuste psyche datgene geïntegreerd heeft wat haar in de religieuze symboliek wordt voorgehouden, heeft zij de zedelijke autonomie bereikt. Jung „aanvaardt dus het bestaan van een „religieuze functie”, die gericht is op een werkelijkheid, die onder haar geprojecteerde vorm sinds onheuglijke tijden God genoemd wordt en in feite de psychische realiteit is der archetypen, waarvan de mens zich afhankelijk voelt in de psychische orde”. In een laatste periode, definitief ingeleid door de Inleiding op *Psychologie und Alchemie*, toont Jung zich ontvankelijk voor de idee, dat de archetype in de ziel wel eens kon wijzen op Iemand, die deze afdruk (τύπος betekent afdruk) in de ziel prent⁵⁵. De reden, waarom echter een dergelijke afdruk God genoemd wordt, valt buiten de competentie van Jung, hoe frappant een dergelijk raakpunt tussen psychologie en theologie ook schijnt en hoe nuttig het ook is voor de mogelijkheid van een gesprek. Dat ik zoets God noem, valt niet geheel terug te brengen tot de traditie, zeker niet bij een katholiek mysticus als Sint-Jan van het Kruis, maar ontleent zijn uiteindelijke waarde aan de waarheid van het geloof. Dat een dergelijke psychologische bevinding heel goed het natuurlijke substraat kan zijn voor dit spreken van God over zichzelf in het geloof, en in de objectieve openbaring, dat het geloof niet de mens overvalt als iets *volkomen* vreemds, is voor ons des te duidelijker daar wij weten, dat de genade de natuur veronderstelt en vervolmaakt.

3. *De gradaties in de vereniging met God worden zinvol in Sint-Jans leer over het geloof.*

De positieve functie van het geloof bij de beschouwing, die het eindpunt vormt van de geestelijke opgang in dit leven, is intussen wel duidelijk. Als wij nu het voorwerp van deze beschouwing nog

⁵⁵ R. HOSTIE, S.J., *Analytische psychologie en godsdienst*, Utrecht, 1954, blz. 132.

nader bezien, geven de teksten aanleiding tot een onderverdeling in wat men gewoonlijk noemt *algemene en indistincte* contemplatie en *distincte* contemplatie.

Bij de eerste heeft de mysticus de ervaring dat het *God* is met wie hij verenigd is; bij de distinctie heeft hij ook op de manier van ervaring besef van onderscheiden *attributen* van God. Wij geloven echter niet, dat de structuur van beide soorten contemplatie onderling verschilt, maar dat het onderscheid ook weer terug te brengen is tot de positieve functie van het geloof.

Als wij een passage, die wel een der mooiste is uit het œuvre van Sint-Jan van het Kruis, lezen in het licht van hetgeen wij hierboven verklaard hebben, zal dit wel duidelijk zijn. Na een zinspeling gemaakt te hebben op de oud-testamentische theofanie aan Abraham, die bij Abraham een gevoel van ontzag voor de Rechtvaardige te weeg brengt en „bij hem een geweldige en sombere angst veroorzaakte”, gaat hij verder op een wijze, die tevens aangeeft de volheid van de nieuw-testamentische Gods-ervaring tegenover de oud-testamentische: „Als iemand een ander bemint en weldoet, doet hij hem wèl en bemint hij hem in overeenstemming met zijn persoonlijke aard en eigenschappen. En aldus bewijst Uw bruidegom, die in u verblijft houdt zoals *Hij is*, u Zijn gunsten. Dus daar Hij almachtig is, doet Hij u wèl en bemint u met almacht. Daar Hij *wijs is*, voelt u dat Hij u wèl doet en bemint met wijsheid. En daar Hij oneindig *goed is*, voelt u dat Hij u lief heeft met goedheid; daar Hij *heilig is*, voelt u dat Hij u lief heeft en gunsten bewijst met heiligheid; daar Hij *rechtvaardig is*, voelt u dat Hij u liefheeft en gunsten bewijst met rechtvaardigheid. Daar Hij barmhartig, medelijdend en goedertieren *is*, voelt u Zijn barmhartigheid, medelijden en goedertierigheid. Daar Hij de *sterke* God *is*, teder en verheven, voelt u Zijn kracht, tederheid en verhevenheid in Zijn beminnen. Daar Hij zuiver en rein *is*, voelt u dat Hij u met zuiverheid en reinheid liefheeft. Daar hij waarachtig *is*, voelt u dat Hij u waarachtig lief heeft. Daar Hij vrijgevig *is*, ervaart u in Zijn beminnen en in het bewijzen van Zijn gunsten Zijn vrijgevigheid zonder zelfzucht, alléén maar om u wel te doen”⁵⁶. In de verscheidenheid van de gevoelens die

⁵⁶ LL, 3, nr. 6: „Porque cuando uno ama y hace bien a otro, hácele bien y ámale según su condición y sus propiedades; y así tu Esposo, estando en tí como quien él es, te hace las mercedes; porque siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia; y siendo sabio, *sientes* que te hace bien y ama con sabiduría; y siendo infinitamente bueno, *sientes* que te ama con bondad; siendo santo, *sientes* que te ama y hace merced con santidad; y siendo justo, *sientes* que te ama y hace mercedes justamente; siendo misericordioso, piadoso y

God aan de ziel mededeelt, herkent de geestelijke mens door middel van zijn gezuiverd geloof de verschillende attributen van God. Men kan Hem ervaren volgens de verschillende aspecten van Zijn Wezen. Voor het verstand is deze ervaring door het gezuiverde geloof als nieuwe kennis. Kent men ook niet op deze wijze, op natuurlijk plan, de onbekende die men voor het eerst ontmoet? Weet men ook niet onmiddellijk met wie men te doen heeft? Verklaart men ook daar niet, op analoge wijze, de bejegening die men van de ander gevoelt?

4. *De goddelijke mysteries en de volmaking van het geloof.*

Tot slot van dit hoofdstuk willen wij nog wijzen op twee nadere specificaties in het object van deze contemplatie: de *goddelijke mysteries*, waarvan de volmaakte mens in deze contemplatie een nieuwe kennis krijgt; van de andere kant *de schepselen*, die hij nu kent in God. Met betrekking tot beide willen wij ons afvragen, of de auteur volstaat met een beroep op het verlichte geloof of dat hij beroep doet op een of andere charismatische genade: een visioen, een bijzondere verlichting of een ingestorte kennis.

Met betrekking tot *de goddelijke mysteries* maakt Sint-Jan van het Kruis in het bijzonder gewag van het mysterie der Drieëenheid, Menswording en Verlossing. Het komt ons voor, dat hij hier een andere opvatting huldigt dan b.v. zijn tijdgenote Theresia van Avila. In het zevende verblijf van het *Kasteel der ziel* spreekt zij over een *intellectueel visioen* van de allerheiligste Drieëenheid, waarmee zij blijvend begiftigd schijnt, hoewel het visioen niet altijd dezelfde helderheid heeft. Iets verder spreekt zij over een onderscheiden uiting van het Mensgeworden Woord met Wie zij het geestelijk huwelijk sluit. Ook dit visioen heeft een blijvend karakter⁶⁷. In een laatste *Mededeling* over haar leven, geschreven één jaar voor haar dood, wijst ze nadrukkelijk op dit blijvend karakter: „De visioenen der

clemente, *sientes su misericordia, piedad y clemencia; y siendo él fuerte y subido y delicado ser, sientes que te ama fuerte, subida y delicadamente; y como sea limpio y puro, sientes que con pureza y limpieza te ama; y como sea verdadero, sientes que te ama de veras; y como él sea liberal, conoces que te ama y hace mercedes con liberalidad, sin algún interés, sólo por hacerte bien*”.

⁶⁷ *Het kasteel der ziel*, 7-de verbl., hfdst. 1, nr. 9; nederl. vert. Keulemans, III, blz. 539. Zie blz. 538, noot 7 en 539, noot 8, hoe voorzichtige censoren deze teksten hebben afgezwakt; afzwakkingen, die later weer werden gecorrigeerd door Luis de León.

verbeelding hebben opgehouden, maar ik geloof dat het verstandelijk visioen der drie Goddelijke Personen en der Mensheid voortduurt”⁵⁸. Het intellectueel visioen van de Drieëenheid schijnt haar een soort evidentie te schenken van dit mysterie: „Wij mogen zeggen, dat de ziel dan door aanschouwing kent hetgeen wij door geloof aannemen”⁵⁹.

Bij Sint-Jan van het Kruis vinden wij een dergelijk *visioen* van de Drieuldigheid nergens. Wèl geeft de ziel er zich rekenschap van dat zij deelt in het leven der Drieëenheid. Alles wijst er echter op, dat, als hij spreekt over een omvorming van de ziel in elk der drie Personen, het toch in eerste instantie gaat om die substantiële aanraking Gods in het middelpunt der ziel. Hij spreekt in eerste instantie over het affectieve moment, waarin de geestelijke mens, dank zij zijn verlicht geloof, het karakteristieke herkent van Vader, Zoon en Heilige Geest: „In deze strofe geeft de ziel te verstaan, hoe het de drie Personen zijn van de allerheiligste Drieëenheid, Vader, Zoon en Heilige Geest, die in haar dit werk der vereniging tot stand brengen. Zo zijn ‘hand’, ‘vlam’, ‘beroering’ (benamingen waarmee hij die passieve liefde aanduidt) in wezen *één en hetzelfde*: de ziel geeft er deze namen aan in zoverre zij het *effect* beschrijven dat door ieder van hen is veroorzaakt . . . Ofschoon de ziel hen alle Drie noemt om wille van de *eigenschappen* van de *uitwerking*, toch spreekt zij slechts met *Eén*”⁶⁰.

Hier dus geen beroep op een visioen, zoals bij S. Theresia. De zinnen en de geest zijn gezuiverd, doordat zij door de nacht van het geloof gingen. Daardoor misduidt de geestelijke mens die affectieve beroering Gods niet in de richting van het zinnelijke, hoewel de zinnen „op hun manier” delen in dit genot. Noch misduidt hij haar in de richting van het zuiver intellectuele, maar doet onmiddellijk beroep op die gezuiverde en, door de gaven van de Heilige Geest, verlichte habituele geloofskennis. Daardoor bespeurt de geestelijke mens de onderscheidenheid van personen. De kennis, die daaruit opbloeit, is onderscheiden van de dogmatische kennis van het mysterie juist door dat de geestelijke mens die goddelijke beroering gewaar wordt bij wijze van ervaring. Bestaat de functie van de gaven van de Heilige Geest niet juist hierin: de geloofskennis te verlichten en ons bij wijze van ervaring te doen kennen die „*sustancia entendida*”, die *res fidei*,

⁵⁸ *Mededeling VI*; Ned. vert. III, blz. 729; dit verslag werd geschreven te Palencia in 1581; in 1582 stierf Theresia.

⁵⁹ *Het kasteel der ziel*, t.a.p., III, blz. 539.

⁶⁰ LL, 2, 1: „Y aunque aquí nombra las *tres* (Personas), por causa de las propiedades de los efectos, sólo con *uno* habla . . .”.

die kern van het objectieve geloof, die juist is 'datgene wat het geloof ons zegt', het geloof 'dat ons God zelf geeft maar overdekt met het zilver van de geloofsartikelen' ⁶¹ ?

De ervaring van de Drieëenheid, zoals Sint-Jan van het Kruis ze beschrijft, ligt naar onze mening dus *niet* buiten het bemiddelingsveld van de theologale deugd van geloof en de gaven, altijd verondersteld die goddelijke beroering in de substantie van de ziel. Hij doet geen beroep op een speciaal charisme.

Wat verder te denken van de bijzondere manifestatie van de mysteries van Menswording en Verlossing, waarvan Sint-Jan van het Kruis tot tweemaal toe zegt, dat ze gemakkelijk voorkomen bij de geestelijke mens, die deze hoogte van volmaaktheid heeft bereikt ? Theresia doet ook hier weer een beroep op het visioen. Sint-Jan van het Kruis staat al a priori afwijzend tegenover een dergelijk visioen, omdat het zo misleidend is en zo gemakkelijk en in zijn oorsprong en in zijn betekenis foutief kan worden verklaard. De kwaliteit van een dergelijk visioen onderzoeken (of het van God komt, wat het betekent) vindt hij verloren tijd. Zich houden aan het geloof en aan een gezonde theologie lijkt hem veel verkieslijker ⁶². Zelfs schijnt er tussen S. Theresia en Sint-Jan van het Kruis op dit punt van een zeker misverstand te kunnen worden gesproken ⁶³.

Vanaf het eerste ogenblik, dat Sint-Jan van het Kruis spreekt over deze bijzondere manifestatie van het mysterie der Menswording, ziet hij het in verband met het geloof. „Behalve de *schets van het geloof*, die haar de werkelijkheid van Christus, van het Woord, geeft, is er *een andere schets* in de minnende ziel volgens de wil (het affectief element), waarin het beeld van de Beminde zo geschetst en zo *levendig met haar verbonden* wordt afgebeeld — wanneer de liefdevereniging er is — dat men werkelijk kan zeggen, dat de Minnaar leeft in Zijn beminde en de beminde in haar Geliefde” ⁶⁴. Ver-

⁶¹ GL, 14, nr. 14: „La causa es, porque se le da sustancia entendida y desnuda de accidentes y fantasmas. lo cual es el principal deleite del alma, porque es en el entendimiento, en que consiste la fruición, que es ver a Dios”.

⁶² GABRIËL de Ste Marie Madeleine, O.C.D., *Visions et vie mystique*, Parijs, 1955, blz. 122-123.

⁶³ Een uitvoerige verklaring van dit misverstand en een poging tot verzoening zijn te vinden in MARCEL LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila - Le réalisme chrétien*, EC, 1947, blz. 162, noot 4, - 166.

⁶⁴ GL, 12, nr. 7: „Sobre este dibujo de la fe, hay otro dibujo de amor en el alma del amante y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado”.

ondersteld is in deze tekst vóór alles de *ontische* werkelijkheid van de genade, waardoor de ziel één is met Christus. Maar daarnaast wijst de auteur in deze tekst op het *affectieve* element: het nieuwe bewustzijn, waarop ook Sint-Paulus wijst, het bewustzijn van het leven van Christus in mij: „Niet ik leef, maar Christus is het die in mij leeft”⁶⁵. In dat bewustzijn heeft het geloof op zijn beurt een nieuw zicht op heel de werkelijkheid van Christus, op het mysterium dat van eeuwen af verborgen was in Christus. De geestelijke mens ziet deze bijzondere manifestatie van de Menswording en de Verlossing steeds in verband met de andere werkelijkheden Gods. Volgens zijn *ervaring* heeft de geestelijke mens er op deze manier *kennis* van, dat hij niet meer de oude mens is, maar de nieuwe, die geschapen is naar het beeld van de almachtige God in *rechtvaardigheid* en *heiligheid*⁶⁶. Deze zinspelende op Gods attributen, waarover wij hiervoor spraken, is ook in dit verband niet zonder belang. Het gaat hem schijnbaar om de hele werkelijkheid Gods. Wij geloven het aldus te mogen vaststellen: het essentiële van de contemplatie ter vereniging is: weten in geloof vanuit genade-ervaring, dat het de persoonlijke God is, die met mij in contact is. Maar op deze nieuwe manier verschijnen telkens nieuwe aspecten van God (Gods attributen) en tenslotte kan ik in deze samenhang de zinvolle diepten zien van het mysterie der Verlossing en Menswording „de hoogste wijsheid, die men in dit leven kan bereiken”⁶⁷. Duidelijk is dit te zien in de volgende tekst: „De steenrots, waarover hier sprake is, is Christus, zoals Sint-Paulus zegt”⁶⁸. En dan verder commentariërend de beginregels van de zeven-en-dertigste strofe uit de *Geestelijke Liefdezing*: „En ware ons eerste zorgen, te spoeden naar de hoge rots-spelonken”⁶⁹ gaat hij verder: „Die rotsspelonken zijn de hoge, verheven en diepe mysteries van de wijsheid Gods, die zijn in Christus: de hypostatische vereniging van de menselijke natuur met het goddelijk Woord; de overeenkomst tussen deze vereniging en die van alle mensen in God; de overeenkomst van Gods rechtvaardigheid met Gods barmhartigheid in het heilswerk van het menselijk

⁶⁵ Gal., 2, 20.

⁶⁶ LL, 2, nr. 33: „Que se desnuden del hombre viejo y se vistan del hombre nuevo, que según el omnipotente Dios es criado en justicia y santidad”. — Vgl. Ef. 4, 22. Vgl. ook: DN, II, 3, 6 en 13; en *Dict. de Spir.*, art. *dépouillement*, kol. 479, nr. 2: saint Jean de la Croix, 1. inspiration paulinienne.

⁶⁷ GL (A), 36, 1: „... y conocer en los altos misterios de la Encarnación del Verbo como la más alta y sabrosa sabiduría para ella”. Vgl. ALLISON PEERS, *Complete Works*, II, 160.

⁶⁸ I Kor., 10, 14.

⁶⁹ Vert. VAN EYCK, *Benaderingen*, blz. 46.

geslacht, waardoor Hij Zijn denken over de mensen bekend maakt"⁷⁰.

De bijzondere waarde, die Sint-Jan van het Kruis hecht aan deze manifestatie van Gods mysteries, met name de Menswording en de Verlossing, is voor hem gelegen in het geheel van het object, waarvan de eindterm is: een nieuwe en diepere manifestatie van Gods attributen, van God zelf als heils-God. Het gaat hem niet alleen om een afzonderlijke nieuwe kennis van die twee mysteries maar ook „de kennis van de eigenschappen van God en van Zijn attributen, die uit genoemde mysteries zich openbaren, zoals Zijn rechtvaardigheid, barmhartigheid, wijsheid, almacht, liefde enz.”⁷¹. Maar „om in deze rijkdommen van Zijn wijsheid binnen te gaan, is het *kruis* de deur en wel een enge deur; het *lijden* is een middel om dieper door te dringen in het bos van Gods heerlijke Wijsheid. Want zuiverder lijden brengt inniger en zuiverder begripen omdat dit begripen dan meer *inwendig* is”⁷².

In het voorafgaande hoofdstuk hebben wij er daarom nadrukkelijk op gewezen, dat het hevigste lijden voor de geestelijke mens juist veroorzaakt wordt in die „verschrikkelijke nacht, die de nacht is van het *geloof*, waardoor de geest gezuiverd wordt”. Het gaat hier dus *niet* om een *visioen* of om op wonderbare wijze ingestorte kenbeelden, waarin de geestelijke mens een nieuw inzicht zou krijgen in de goddelijke mysteries, maar het gaat om een affectief ervaren, liefde of vreugde, of ook geestelijk lijden, waardoor de geestelijke mens ervaart, dat hij werkelijk Christus' leven, sterven en opstaan in zijn eigen persoon heeft. Dit alles geeft aan het gezuiverde en verlichte geloof een onmiddellijke en met deze ervaring samenvallende geloofskennis van Gods mysteries die in Christus verborgen zijn en die ik aanvankelijk in duister geloof aanvaard.

⁷⁰ GL, 37, nr. 3: „La piedra es Cristo (I kor., 10, 4). Las subidas cavernas de esta piedra son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios”.

⁷¹ GL, 37, 2: „... y que en la noticia de ellos (los misterios de la Encarnación, etc...) se entrarán engolfándose e infundiéndose el alma en ellos, y gustarán ella y el Esposo el sabor y deleite que causa el conocimiento de ellos y de las virtudes y atributos de Dios, que por los dichos misterios se conocen en Dios, como son justicia, misericordia...”.

⁷² GL, 36, 12: „Porque el padecer le es medio para entrar más adentro en la espesura de la deleitable sabiduría de Dios, porque el más puro padecer trae más íntimo y puro entender”.

5. Het geloof en het schouwen van de schepselen in God.

Rest ons nog een enkel woord te zeggen over het schouwen van de schepselen in God. Ook deze nadere specificatie van het object der beschouwing is S. Theresia niet onbekend, maar ook hieraan geeft zij de naam van visioen, ofschoon zij aarzelt te zeggen, dat zij iets bepaalds zag: „In een zeer kort visioen werd mij, *zonder dat ik iets bepaalds zag*, toch in een *zeer heldere voorstelling*, getoond, hoe alle dingen in God worden gezien...; het schenen mij geen visioenen van de verbeelding, maar toch schijnt in enkele nog *iets van de verbeelding aanwezig te zijn*”.

Bij Sint-Jan van het Kruis hebben wij echter de indruk, dat dit schouwen van de schepselen in God niet behoort tot de orde der visioenen maar eerder een nieuwe kijk is op het heelal, eigen aan de geestelijke mens, die deze contemplatie ter vereniging heeft.

In verband met hetgeen wij hiervoor gezegd hebben over het schouwen van Gods attributen, willen wij nog opmerken, dat in de teksten het veelvuldigst sprake is over *Gods schoonheid*. Baruzi heeft gemeend het feit dat Sint-Jan juist dit attriboot van God zo beklemtoont te kunnen terugbrengen op een zekere artistieke aanleg, een esthetisch genieten⁷³. Zeker gaat het hier niet over het beschouwen van een der attributen van God, met name Gods schoonheid, zoals een metafysicus die zou beschouwen. Het is niet iets, dat geïsoleerd is. Gods schoonheid, zoals Sint-Jan van het Kruis haar schouwt, is altijd een gestructureerde werkelijkheid, die een samenhangende figuur vertoont, zoals men in de psychologie zal zeggen. Gods schoonheid is persoonlijk. Het is niet zó, dat de geestelijke mens, die Sint-Jan van het Kruis hier op het oog heeft, vanuit de schoonheid, die uitgespreid ligt in en over de schepselen, door analogie opklimt naar Gods schoonheid. Hij kent natuurlijk ook deze manier⁷⁴. Maar in de schoonheid van Gods Zoon, die de afstraling

⁷³ J. BARUZI, t.a.p., blz. 194. Op blz. 649 spreekt hij zelfs over „extase cosmique” en op blz. 583 over „contemplation esthétique”, om daarmee in verband te brengen de „contemplation mystique” op blz. 604-605.

⁷⁴ Zie o.a. het commentaar op str. 4 van GL: „Nu de schepselen aan de ziel enige aanduiding hebben gegeven aangaande de Beminde door *in zichzelf* de afstraling te tonen van *Zijn* schoonheid, is haar liefde vermeerderd, maar ook de smart om Zijn afwezigheid gegroeid”. Vgl. ook GL, 5, nr. 4: „... el Hijo de Dios es resplandor de su gloria y figura de su sustancia (Heb., I, 3). Es pues de saber, que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fué darles el ser natural..., haciéndolas acabadas y perfectas...”.

is van de heerlijkheid van de Vader en de afdruk van zijn wezen⁷⁵, schouwt de mens die door de nacht van het geloof is gegaan tegelijk de schepselen die in Hem bestaan: „Want nu ziet de ziel hoe alle schepselen, van hierboven en van hierbeneden, in Hem hun leven, kracht en duur vinden... Ofschoon het waar is, dat de ziel deze dingen ziet als van God onderscheiden in zover ze geschapen zijn... , toch ziet zij zo duidelijk dat God met uiterste voortreffelijkheid al deze dingen is, dat zij ze nu beter kent in Gods Wezen dan in de schepselen zelf. Hierin bestaat de grote vreugde: door God de schepselen te kennen en niet door de schepselen God te kennen”⁷⁶.

Maar zó de schepselen schouwen is in dit leven slechts mogelijk vanuit het gezuiverde geloof. Hiervoor hebben wij de structuur aangegeven voor het schouwen van Gods wezen. Wij ontdekten: een affectief element, een emotie, een beroeren Gods, ervaren in het middelpunt der ziel, niet in de vermogens; dit wordt door het verlichte, subjectieve geloof geduid tegelijk met de ervaring van dit beroeren; zo ontstaat een nieuwe kennis — Diezelfde structuur zien wij ook weer hier bij dit schouwen van de schepselen: „Als de wil zelf (hier gezien als passiviteit; als ontvankelijk zijn voor die beroering Gods) getroffen wordt door de schoonheid Gods, kent hij een zodanige vervoering dat hij er niet meer los van komt. Maar juist omdat die schoonheid zodanig is, dat ze *alleen in geloof gezien wordt*, kan de wil die schoonheid slechts in iets onbepaalds (die substantiële aanraking) waarmee hij zich onverdiend begiftigd ziet, smaken”⁷⁷. Dit is alleen maar mogelijk, omdat het geloof — het objectieve geloof n.l. — goddelijke glorie en goddelijk licht in zich bevat⁷⁸. Of nog juist: „omdat de hele wijsheid Gods, die de Zoon van God is, zich in *geloof* aan de ziel mededeelt”⁷⁹. Deze betrekking van het geloof tot het Woord, tot de Wijsheid en afstraling van de glorie van de Vader, maakt ons begrijpelijk op welke manier deze nieuwe schouwing van de schepselen voor Sint-Jan van het Kruis zich voltrekt.

Na het voorbeeld te hebben aangehaald van Esther⁸⁰, die voor de

⁷⁵ Heb., 1, 3; Vgl. GL, 5, nr. 4. Vgl. vorige noot: „God ziet de schepselen alleen in de afstraling van zijn Wezen: zijn Zoon”.

⁷⁶ LL, 4, 5: „conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios”.

⁷⁷ Gedicht XX; in de Ned. vert. II, blz. 595, zijn twee strofen *niet* vertaald, waaronder de door ons geciteerde: „Que estando la voluntad de Divinidad tocada, no puede quedar pagada sino con Divinidad; mas, por ser tal su hermosura, *que sólo se ve por fe*, gústala en un no sé qué que se halla por ventura”.

⁷⁸ BC, 11, 9, nr. 3: „Y así la fe contiene en sí la divina luz”.

⁷⁹ BC, 11, 29, nr. 6: „... se le comunica toda la sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios que se comunica al alma en fe”.

⁸⁰ Esther, 15, 16.

heerlijkheid van Assuërus' gelaat in zwijm viel, vraag Sint-Jan van het Kruis zich af, hoe het mogelijk is, dat een geestelijk mens het schouwen van Christus' gelaat kan verdragen. „Hoeveel meer reden zou de ziel hebben om nu te bezwijken, omdat zij niet een engel ziet, maar God zelf, God met Zijn aanschijn dat schittert van de gratie en schoonheid van de schepselen”⁸¹. Die manifestatie van de schepselen, waardoor de geestelijke mens in deze toestand van oververlicht geloof een nieuw zicht krijgt op de hele kosmos, heeft niet zozeer betrekking op de veelheid en de schoonheid van de schepselen als zodanig, maar veeleer op de schoonheid van God ervaren als zich mededelende liefde.

Wij zien hier, hoever een man als Baruzi verwijderd is van de juiste bedoeling van Sint-Jan van het Kruis als hij achter dit alles een soort pantheïstische wereldbeschouwing gaat zoeken. Maar tevens is het een totaal andere opvatting dan die van S. Theresia. Zij vordert immers ook voor dit nieuwe schouwen van de schepselen een visioen. Voor Sint-Jan van het Kruis is dit zien van de schepselen in God, of de schepselen zien in zoverre ze van God zijn⁸², iets dat normaal bij deze beschouwing ter vereniging behoort, een vrucht van de tot volle bloei gekomen heiligmakende genade en niet een charisma dat zelfs verenigbaar zou zijn met de afwezigheid van die genade. Gods schoonheid is niet een schoonheid, die ik plotseling ontdek of die ik kan gaan bewonderen als mij dit belangrijk schijnt. Het is veeleer zo, dat „God de ziel ziet en haar omvormt in Zijn schoonheid”⁸³. De geestelijke mens denkt niet aan God als aan iemand, die hij ziet, maar ook als aan Iemand, die mij ziet⁸⁴. God ziet van

⁸¹ LL, 4, 11: „Pues, cuánto más había el alma de desfallecer aquí, pues no es ángel al que echa de ver sino a Dios, con su rostro lleno de gracias de todas las criaturas”.

⁸² GL, 38, 8 en LL, 4, 5: „Porque echa ahí de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en él”.

⁸³ GL, 32; (A), 23: „Cuando tú me mirabas, su gracia en mí tus ojos imprimían; por eso me adamabas, y en eso merecían los míos adorar lo que en tí vían”.

In de Ned. vert. van VERHOEVEN is de vergissing begaan, waarvoor Sint-Jan van het Kruis in nummer 2 van de commentaar op deze strofe waarschuwde (Ned. vert. II, blz. 257): „De ziel is zeer bevreesd, dat men haar enige waarde zou toekennen... Ze schrijft Hem daarom alles toe, als ze zegt, dat de reden, waarom Hij zich... door het oog *van haar geloof liet wonden*, was, dat Hij de *goedheid had, haar met liefde te schouwen*, waardoor Hij *haar bevallig maakte* en aangenaam voor Zichzelf”. Verhoeven vertaalde dit echter met een dichterlijke vrijheid die in de wording van deze schoonheid de nadruk legt op de activiteit van de ontvanger: „Toen mij Uw ogen zagen, heb *ik* hun lieflijkheid in *mij* gezogen”.

⁸⁴ Vgl. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Parijs, 1947, blz. 94:

alle eeuwigheid mij aan, maar deze blik dringt niet steeds tot mij door. Het is een scheppend zien van God, zoals het spreken Gods niet alleen en niet op de eerste plaats een aanspreken is maar een oproepen, een in het bestaan roepen. Zo is ook Zijn zien. Pas de volgroeide gelovige duidt de Godservaring in deze categorieën van zijn geloof. Hij belijdt altijd de Schepper in zijn geloofsbelijdenis, maar in dit belijden is een voortgang en wel een voortgang dank zij iets van een zien dat de geestelijke mens deelachtig wordt, niet in de zin van directheid, van intuïtie, van een zien van aangezicht tot aangezicht, maar in de zin, dat ik mijzelf ervaar als-van-God, analoog aan de wijze, waarop ik mijzelf ervaar en beaam in iedere daad die ik stel⁸⁵.

„Ici, Sartre nous invite à un renversement d'attitude capitale. Nous pensons toujours à autrui comme à celui *que je vois*. Or il est aussi celui *qui me voit*”, waardoor ik *object* wordt. Terecht merkt de schrijver op dat ik door het feit dat God me aanziet, niet object wordt maar subject, persoon: „Peut-être est-ce parce que la transcendence de Sartre n'est que projective, qu'elle ne peut dépasser le plan horizontal de l'empêchement”. — Voor het zien van de schepselen in God, zoals Sint-Jan van het Kruis dit bedoelt, vgl. ook: LUCIEN MARIE, O.C.D., *Hermosura*, in: VS, XCIV, nr. 413, jan. 1956, blz. 17-30.

⁸⁵ Voor de verhouding: *geloof-contemplatie*, die wij in dit hoofdstuk hebben bestudeerd, is het verhelderend zich het onderscheid te herinneren dat BERGSON maakt tussen twee soorten begrippen, n.l. „le concept qui est d'origine intellectuelle” en „l'idée issue d'une intuition”. Aan ieder van deze twee beantwoordt volgens Bergson een eigen soort helderheid. De eerste soort heeft de helderheid te danken aan het begripmatige kenniveau doordat er in feite een combinatie ontstaat van oude en vertrouwde elementaire ideeën. Hier voelt de intelligentie zich volkomen thuis. Anders is de helderheid van het nieuwe idee, dat de weergave is van intuïtie. Wij vinden hier geen elementen die ons reeds vertrouwd zijn, want die zijn er niet. Bovendien hebben wij bij deze ideeën eerst een indruk van onbegrijpelijkheid, omdat begrijpen zonder inspanning bestaat in het samenstellen van iets nieuws uit iets ouds. Maar hier hebben we te doen met iets volkomen nieuws. Maar wanneer wij met dit idee van de tweede soort provisorisch gaan werken, zien we hoe juist dit idee in allerlei opzicht verhelderend werkt. Sint-Jan van het Kruis zou zeggen: het gewone geloof wordt tot verlicht geloof en vanuit de substantiële beroering ontstaat een nieuwe geloofs-kennis. „Nous verrons, elle obscure dissiper des obscurités”. Deze schijnbare tegenspraak, die ook bij Sint-Jan van het Kruis bestaat tussen het *donkere* geloof dat toch *verlicht*, zet Bergson dan nader uiteen als volgt: „Il faut donc distinguer entre les idées qui gardent *pour elles* leur lumière, la faisant d'ailleurs pénétré tout de suite dans leurs moindres recoins, et celles dont le rayonnement est extérieur, illuminant toute une région de la pensée. Celles-ci peuvent commencer par être *intérieurement obscures*; mais la lumière qu'elles *projetent autour d'elles* leur revient par *réflexion*, les pénètre plus profondément; et elles ont alors le *double* pouvoir d'éclairer le reste et de s'éclairer elles-mêmes”. — H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Parijs, 1946, 22, blz. 30-32. In aansluiting hieraan berust voor hem, wat hij noemt, de dynamische godsdienst op de mystieke liefde, waarbij een kennen van God plaats heeft

Met opzet hebben wij ervan afgezien om in dit hoofdstuk de nadruk te leggen op de groei in dit geloof als een *verlossing*. Het leek ons beter in een volgend hoofdstuk dit aspect nog afzonderlijk te behandelen. Het hoort bij hetgeen wij hier verklaard hebben, maar toch kunnen wij deze twee zaken beter apart behandelen. In dit hoofdstuk hebben wij het verband gezien tussen de beschouwing ter vereniging en het groeiend geloof. In het volgend hoofdstuk zullen wij zien, dat het geloof juist groeit doordat de mens steeds meer zijn oorspronkelijke toestand nader komt, meer lijkt op de toestand van de eerste mens of nog juister van de tweede Adam, in de mate n.l., dat hij méér is in deze tweede Adam, in Christus. Met andere woorden: dat het groeien in het geloof het karakter vertoont van verlossing.

dat vér boven het begrijpelijke kenniveau uitkomt. Toch zegt hij ook hier: „Le dynamisme religieux a besoin de la religion statique pour s'exprimer et se répandre”. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Parijs, 1946, 48°, blz. 188.

GELOOFSZUIVERING EN OORSPRONKELIJKE GERECHTIGHEID

In het voorgaande hoofdstuk schreven wij: „Toch is juist voor Sint-Jan van het Kruis de erfzonde en wat daarvan overblijft de grootste belemmering voor de mystieke opgang”¹. In het derde hoofdstuk zagen wij, dat de werkelijkheden van het geloof als stof-felijk-geestelijke verschijning in deze wereld aan de mens het enig juiste belevingsveld boden, waarin hij zichzelf kan verwezenlijken volgens Gods oorspronkelijke bedoeling. Bij de bestudering van de werken van Sint-Jan van het Kruis werden wij telkens getroffen door herhaalde verwijzingen — vaag soms, en door beelden — naar deze toestand van oorspronkelijke begenadiging. Het viel ons op, dat de weg naar de volmaaktheid niet zozeer getekend werd door een auteur die zich verdiept had in neo-platoonse theorieën over de hemelse mens, meer veeleer door een die op de Schrift steunde. De opgang naar de volmaaktheid houdt bij de geestelijke mens gelijke tred met de vooruitgang in levend geloof. Zodoende vervult het geloof een *verlossende* functie in deze zin, dat verschillende gevolgen van de toestand der erfzonde die ook na de begenadiging van het doopsel bleven in de fundamenteel verlost mens, „waarin niets meer van eigenlijke zonde achterblijft”² in het rijpingsproces van het geestelijke leven verdwijnen. Dit rijpingsproces voltrekt zich juist in de geestelijke mens naarmate hij méér is in Christus, de tweede Adam, in wie overvloediger terugkwam wat in de eerste Adam verloren ging.

I.- OORSPRONKELIJKE GERECHTIGHEID EN CHRISTELIJKE VOLMAAKTHEID

De eerste begenadiging is zeker niet op te vatten als alléén maar

¹ Zie blz. 132.

² DB 792; maar de begeerlijkheid, de 'concupiscentia' wordt niet weggenomen: DB 792 en 1393.

een plan van God. In de schepping van de mens is dit ook gerealiseerd en daarom kan dit plan in de gevallen mens niet helemaal uitgewist zijn.

Het is een algemeen door de theologen aanvaard en een door het kerkelijk leergezag veronderstelde waarheid, dat de eerste mensen in hun onschuld dezelfde genade kregen als aan ons, verlorene mensen, hergeven wordt. Men bedenke echter, dat de eerste genade niet een hergeven was en daarom ook geen zonden-delgende genade. De eerste genade heeft niet iets van dat pijnlijke pardon, dat de hergeving van de genadetoestand in de bestaande concrete orde steeds begeleidt. De tweede genade is steeds, als bij Christus — hoewel het bij Hem niet noodzakelijk was — een sterven en verrijzen. Er is steeds iets in van kruisiging en dood, waarna het leven pas volgt. Bij de begenadiging in het doopsel komt die oorspronkelijke harmonie in haar totaliteit niet als zodanig meer terug. De genade komt niet meer tot ons „*modo privilegiato*” — op geprivilegieerde wijze. De Gods-nabijheid en -onmiddellijkheid is ook bij de gedoopte mens niet geheel en al van hetzelfde gehalte en dezelfde vanzelfsprekendheid als die geschetst wordt in het tweede hoofdstuk van Genesis. Het vrij zijn van begeerlijkheid, die men zich het best kan voorstellen als een geheel geïntegreerd zijn van het zinnelijk streven in de vrijheid des geestes, welke keuze deze ook doet, komt niet terug. Toch zagen wij in de vorige hoofdstukken welke nadruk Sint-Jan van het Kruis juist legt op dit geheel geïntegreerd zijn van het zinnelijk streven in de vrijheid des geestes bij de mens, die tot het essentiële van de vereniging met God dóórdringt.

Zeker, het is een algemeen menselijk streven, minstens vaag te verlangen naar een vermoede oorspronkelijke toestand. Het thema van verloren en herwonnen paradijs is tē algemeen dan dat wij daarin een bijzondere karakteristiek zouden kunnen zien van Sint-Jans leer. Als wij echter de themata in zijn werk nauwkeuriger onder de loupe nemen, blijkt dit beschrijven van een terugkeer naar de oorspronkelijke gerechtigheid bij hem toch méér te zijn dan dit algemeen menselijke.

II.- HET THEMA VAN HET HERWONNEN PARADIJS BIJ SINT-JAN VAN HET KRUIS

Daarom wijzen wij in dit hoofdstuk op de eerste plaats op het thema van de oorspronkelijke gerechtigheid, op de paradijstoestand

die de geestelijke mens benadert. Vervolgens tonen wij aan, dat hij dit thema steeds in verband brengt met het geloof. Zo zien wij nogmaals welke fundamentele plaats het geloof inneemt in de opgang van de geestelijke mens naar zijn volmaaktheid. Wij beginnen met het aantonen van het thema der oorspronkelijke gerechtigheid in Sint-Jans geschriften.

1. *De paradijs-symboliek in de Geestelijke Liefdezang.*

Daar is vooreerst de symboliek in het werk, dat wel het beste beschrijft, wat hij bedoelt met die bijzondere vereniging van de mens met God, die hij als doel stelt voor de volmaaktheid: de *Geestelijke Liefdezang*. De bovennatuurlijke verheffing van onze eerste ouders wordt in *Genesis* beschreven door het wonderlijke en onverwachte te verhalen: dat ze n.l. door God geplaatst werden in de met zorg beschreven tuin in Eden. De mens wordt er voorgesteld in een toestand waarin hij nu niet meer is. Het paradijs is een bijzonder stuk van de aarde, waarin de mens is geplaatst krachtens Gods goedgunstigheid. De waterrijkdom van die plaats, de onbezorgdheid van de mensen die er leven, het eten van de vrucht van de levensboom, de afwezigheid van begeerlijkheid en van strijd tussen mens en dier, zijn evenzoveel symbolen, die op het uitzonderlijke van deze eerste begenadiging nadruk leggen. Al deze symbolen worden door Sint-Jan van het Kruis weer opgenomen in de *Geestelijke Liefdezang*, als hij zegt, dat de geestelijke mens in de volmaaktheid dit oorspronkelijke paradijs weer terugvindt⁸.

2. *De herwonnen harmonie.*

Beter dan deze algemene beschrijving zal ons echter de analyse van enkele teksten doen zien, welke plaats dit thema in het werk van onze auteur inneemt.

⁸ Vgl. o.a. BC III, 26, nr. 5; GL, 23,2 en 38,7; LL, 3, nr. 7: „El que venciére darle he a comer del árbol de la vida, que está en el Paraíso de mi Dios”. — Zie ook P. N. VAN EYCK, *Benaderingen*, Maastricht, 1940, blz. 64 en vv. Hierbij zij nog opgemerkt dat Sint Jan van het Kruis zich voor het *Geestelijk Gezang* duidelijk inspireert op het *Hooglied*. Het gebeuren in het *Hooglied* wordt ook gelocaliseerd in de paradijselijke tuin. Vgl. o.m. *Het hooglied der menselijke en goddelijke liefde* in: OGL, 32, nr. 3, sept. oct. 1955, blz. 142. Zeer typerend noemt J. BARUZI, in M. MILNERS werkje *Poésie et vie mystique*, Parijs, (1950), blz. 12, het landschap dat in GL opgeroepen wordt: „une sorte de paysage absolu”.

Hoewel Sint-Jan van het Kruis uitgaat van de verlost mens, verkeert deze mens bij de aanvang van de geestelijke weg toch in diepe ordeloosheid. Zijn lagere sfeer is niet trefzeker als hij streeft naar iets goeds en deze heeft ook een zekere afschrik voor het eigenlijk goede, omdat in het eigenlijk goede voor de mens in deze ordeloosheid steeds nog een zeker kwaad besloten ligt. God is niet door hem te ervaren als de alléén maar goede. Het feit, dat de begenadiging tot hem komt als kruisiging en dood waarop het leven pas volgt, vindt geen weerklank bij de lagere sfeer. Die vertrouwt niet zonder meer de rede, het door geloof voorgelichte inzicht. Soms kan hij wel inzien, dat iets goed is, maar daarom doet hij het nog niet. Van harmonie tussen de beide sferen is nog niet veel te bemerken. Als zich aan de zinnen iets als aantrekkelijk voordoet, gaan deze niet de rede raadplegen om te onderzoeken of het ook verstandig is, en of het ook een werkelijk goed is, dat ons nader brengt tot God. Van de andere kant ondervindt de rede geen aantrekkelijkheid in alles, wat zij, voorgelicht door het geloof, als goed onderscheidt. Vaak komt hem dat voor „als vreemde eilanden”⁴, als het verlaten van zijn geboorteland om, zoals Abraham, te trekken naar een vreemd land⁵. De zintuiglijke sfeer gaat liever onmiddellijk op zijn eigen goed af, komt niet onder de indruk van de duistere aantrekkelijkheid Gods⁶. Dan kan het rechte inzicht naderhand wel afkeuring uitspreken, berouw in mij te voorschijn roepen, maar de mens gaat intussen niet de juiste weg. Het verstand is verduisterd en de wil verzwakt en toch wil de mens aanvankelijk heel het ondernemen van zijn geestelijk avontuur op menselijke manier ter hand nemen, hij wil het verstandig doen: „Hierdoor komt het dat, als al het geestelijke niet door de Vader van alle licht aan de vrije wil en het streven van de mens wordt medegedeeld, de geestelijke mens, hoezeer hij ook streeft en zijn ver-

⁴ GL, 14, 7 en 8: „Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad. Estos valles es mi Amado para mí. Las ínsulas extrañas están ceñidas con la mar . . . y así en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de las de por acá, de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres . . .”. Ook de hier geciteerde uitweidingen over de „uithemse eilanden” zijn reminiscenties aan de middeleeuwse localiseringspogingen van het aarde paradijs. Vgl. E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age*, Parijs, 1944, 2, blz. 320-321.

⁵ Gen. 15, 7; BC, II, 19, nr. 2: „En el Génesis dijo Dios a Abraham: esta tierra de daré a tí”.

⁶ Vgl. J. DANIELOU, S.J., *Théologie de la gloire*, in: *L'humanisme et la grâce*, Parijs, 1950, blz. 167-168 en blz. 170: „La foi est cette mort. Il faut mourir aux voies familières de notre intelligence naturelle pour entrer dans les vues de Dieu”.

mogens richt op God en hoezeer hij ook schijnt te genieten, toch niet geniet op goddelijke en geestelijke wijze, maar menselijk en natuurlijk, zoals hij ook geniet van al het andere"⁷. Zondig is dit wel niet; het is veeleer een van de gevolgen, die ons zijn overgebleven van de erfzondelijke toestand tot strijd en tot verdienste. Maar toch is deze natuurlijke activiteit een beletsel voor de geestelijke mens met betrekking tot het doel waartoe Sint-Jan van het Kruis hem wil leiden⁸. Daarom „doet God alles wat de oude mens is, d.w.z. alle vaardigheid van het natuurlijke zijn, verdwijnen en Hij bekleedt hem met een nieuwe bovennatuurlijke vaardigheid in alle vermogens. Zo wordt zijn menselijk handelen veranderd in een goddelijk. Dit gebeurt in de staat van de vereniging”⁹. Toch kan deze gevallen mens, die juist in deplorabele toestand wordt geschetst met het oog op het hoge doel, waarheen Sint-Jan van het Kruis hem wil leiden, de toestand van oorspronkelijke begenadiging weer bereiken. Hij kan dat ondanks zijn schamele uitrusting, dank zij de medelijdende nederdaling Gods, die hem het geloof schenkt. Daardoor kunnen al zijn krachten, zo hopeloos versnipperd in kleine bataljons met hun eigen vaandel en eigen doelwit, weer worden verenigd en samen gegroepeerd voor het éne doel. De geestelijke mens kan zo weer gemakkelijk onder de invloed van de Heilige Geest komen, wat bijna niet mogelijk is vóór de geestelijke en zintuiglijke zuivering; hij kan zich met een bewonderenswaardig élan opwerken in de richting van God, die hem tegemoetkomt.

Een fundamentele tekst voor deze terugkeer naar de toestand van de oorspronkelijke begenadiging vinden we in de *Bestijging*: „Immers zoals in de staat van onschuld voor onze eerste ouders alles wat zij zagen en bespraken en aten in het paradijs, dienstbaar werd tot genotvoller beschouwing, omdat bij hen het zinnelijk deel onderworpen was aan de rede en goed geordend, zo zal ook hij die het zinnelijke deel heeft gezuiverd en onderworpen aan de rede, in alle zintuiglijke gewaarwordingen, *vanaf de eerste beweging* genot heb-

⁷ DN, II, 16, nr. 5: „Y por ventura pensarán ellos que aquello es sobrenatural y espiritual, y por ventura no son más que actos y apetitos más naturales y humanos, que, como los tienen de las demás cosas los tienen con el mismo temple de aquellas cosas buenas por cierta facilidad natural”.

⁸ BC, I, 12, nr. 3: „Que así estos que son de materia de pecado mortal, como los voluntarios de materia de pecado venial, y los que son de materia de imperfección, *cada uno* de ellos basta para causar en el alma todos estos daños positivos juntos”.

⁹ BC, I, 5, nr. 7: „... y haciendo cesar todo lo que es del hombre viejo, que es la habilidad del ser natural... de manera que su obrar ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión”.

ben in God, Hem genotvol bemerken en beschouwen”¹⁰. Het gaat hier over de zuivering van de zinnen. Wij hebben reeds gezien, dat deze begint door de mens te confronteren met de werkelijke waarde van de schepping, die hem door het geloof getoond wordt. Bovendien zagen wij, dat deze zinnelijke bemiddeling tegenover de geest pas dan geheel gezuiverd is, als de geest zelf gezuiverd is. En dit gebeurt juist in de donkere nacht van het geloof. Vandaar voegt onze auteur aan zijn zojuist geciteerde stelling toe: „Uit hetgeen gezegd werd, trek ik de volgende leer: zolang het zinnelijke deel in de zuivering van het zinnelijk genieten niet een dergelijke *habitus* heeft, dat het vanaf de eerste beweging een dusdanig voordeel trekt uit deze genietingen (de zintuiglijke n.l.) dat ze hem onmiddellijk verwijzen naar God, zolang is het nodig zich in het genieten te versterven”¹¹.

Niet alleen de lagere sfeer in de gevallen mens, maar ook de hogere sfeer zal tot zijn oorspronkelijke toestand moeten terugkeren. Na even van tevoren gezegd te hebben, hoe de ziel dient uitgerust te zijn om de nacht van het geloof binnen te gaan en dat die nacht er juist in bestaat dat het geloof het verstand in duisternis zet met betrekking tot heel het natuurlijk begrijpen en zo voorbereidt op de vereniging met de goddelijke wijsheid¹², gaat hij verder: „Daar de ziel door middel van die strijd van de donkere nacht op twee manieren is gereinigd, n.l. volgens het zinnelijk en geestelijk deel, met haar zinnen, vermogens en passies, daarom zal zij ook op twee manieren, n.l. overeenkomstig die twee delen, het zinnelijke en geestelijke, met al haar vermogens en neigingen, vrede en rust krijgen... Om te kunnen uitgaan naar de goddelijke vereniging in liefde, moesten zij eerst hervormd, geordend en tot rust gebracht worden met betrekking tot het zinnelijke en het geestelijke, *overeenkomstig de staat van onschuld welke Adam bezat*”¹³. Hij herhaalt dezelfde gedachte nog eens uitdrukkelijk bij zijn commentaar op strofe 37 van de *Geestelijke Liefdezing*: „Daar (d.i. op de plaats die hij in de

¹⁰ BC, III, 26, nr. 5: „Así el que tiene el sentido purgado y sujeto al espíritu de todas las cosas sensibles, desde el *primer movimiento* saca deleite de sabrosa advertencia y contemplación de Dios”.

¹¹ BC, III, 26, nr. 7: „... que hasta que el hombre venga a tener tan habituado el sentido... que de primer movimiento saque el provecho que he dicho... tiene necesidad de negar su gozo y gusto acerca de ellas para sacar de la vida sensitiva al alma”.

¹² DN, II, 21, nr. 11: „Porque la fe vacía y oscurece al entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la subiduría divina”.

¹³ DN, II, 24, nr. 2: „Acerca de lo sensitivo y espiritual conforme al modo del estado de la inocencia que había en Adán”.

twee voorafgaande strofen beschreven heeft in termen, die onmiddellijk reminiscenties oproepen aan de beschrijving van het paradijs uit het tweede hoofdstuk van Genesis),

dáár zoudt ge me alles tonen
waartoe mijn ziel zich voelde heengedreven

Om met ú saam te wonen;

Daar zoudt ge mij, mijn Leven,

Wat ge me ééns geeft, daadlijk nogmaals geven”¹⁴.

„Dat ‘eens’ (el otro día)”, zo verklaart hij verder, „wil zeggen: de staat *van oorspronkelijke* gerechtigheid, waarin God haar, in Adam, genade en onschuld gaf; of ook: de dag van het doopsel, waarop de ziel totale zuiverheid en ongereptheid ontving. In dit vers zegt de ziel, dat zij ditzelfde *wéér* krijgt in deze vereniging in liefde en dat verstaat zij ook onder de rest van dit vers n.l. ‘*dat wat ge mij eens geeft*’. Zoals wij immers reeds hebben gezegd, *deze zuiverheid en ongereptheid komt weer terug in de ziel in deze staat van volmaaktheid*”¹⁵. „Zij verlangt hier dus op een geestelijke manier, volmaakt te bereiken de oprechtheid en ongereptheid van de staat van oorspronkelijke gerechtigheid”¹⁶.

Dat deze duidelijke band tussen de volmaaktheid van de geestelijke mens en de oorspronkelijke toestand in drie van de vier grotere werken van Sint-Jan voorkomt¹⁷, wijst er voldoende op, dat dit niet iets toevalligs is.

3. De paradijselijke mens in de patristiek.

In de inleiding hebben wij er op gewezen, dat Sint-Jan van het Kruis bewust zocht naar de oudere traditie van de mystieke theologie. Deze overeenkomst tussen de volmaakte mens en de paradijs-

¹⁴ GL, 37: „Allí me mostrarías aquello que mi alma pretendía y luego me darías, allí tú, vida mía, aquello que me diste el otro día”.

¹⁵ GL (A), 37, 5: „Llamando al otro día el estado de la justicia original, en que Dios le dió en Adán gracia e inocencia”. In red.-B (Ned. vert. II, blz. 694, nr. 6) heeft een interpolator deze betekenis verzwakt. Vgl. ALLISON PEERS, *Complete works*, II, blz. 167.

¹⁶ T.a.p., nr. 1. Vgl. ALLISON PEERS, *Complete works*, II, blz. 164.

¹⁷ Dat deze gedachte in LL niet zo helder naar voren komt, kan gemakkelijk verklaard worden uit het feit, dat dit werk niet reflexief en rustig tot stand kwam, maar spontaan in enkele dagen werd neergeschreven op verzoek van een aristocratische dame, biechtelinge van de heilige, Ana de Peñalosa in Segovia. Vanwege dit directe en spontane karakter komen er niet zoveel expliciete traditiegegevens in voor. Ook de studies over de LL zijn zeer gering in vergelijking met

lijke toestand is dan ook een thema dat vaker in de traditie voorkomt. Het verhaal van Sint-Paulus in de tweede brief aan de Korintheërs over de mens in Christus, die weggevoerd werd naar de derde hemel en — in of buiten het lichaam — werd opgenomen in het paradijs¹⁸, waar hij onuitsprekelijke woorden hoorde die een mens niet nazeggen kan, is voor verschillende kerkvaders aanleiding geworden om dit gebeuren te beschouwen als het hoogste, wat op deze aarde kan worden bereikt¹⁹. Zij doen dit niet bij gelegenheid van een commentaar op de brief aan de Korintheërs maar bij de behandeling van problemen van het geestelijk leven. In de opvatting van vele vaders en ook van latere theologen²⁰ bestond het paradijs van *Genesis* nog in werkelijkheid. Volgens hen was die derde hemel waar Paulus werd opgenomen dat werkelijk bestaand paradijs. Omdat het geval van Paulus als type gold voor het hoogst mogelijke, dat in geestelijk opzicht in dit leven bereikbaar was, werd de volmaakt-heden ook in verband gebracht met deze toestand. Het verplaatst worden van Paulus in het paradijs betekende voor hen, dat Paulus op dat moment weer in de toestand van de eerste mens was, en deelde in de nabijheid Gods, zoals die in *Genesis* beschreven stond. Gregorius de Grote, wiens *Moralia* tot de gangbare geestelijke lectuur van Sint-Jans tijdgenoten behoorde — Theresia las ze zeker²¹ — legt er herhaaldelijk de nadruk op, dat de mens in de beschouwing een zeker herstel ondergaat van de geestelijke toestand van Adam. Dit te be-

de studies over de andere werken. Vgl. CRISÓGONO, *Vida y Obras*, Madrid, 1950, 2°, blz. 1157.

¹⁸ 2 Kor. 12, 2-5 Vgl. o.a. ATHANASIUS, *Expositio fidei*, I, P.G., 25, 201. Het woord 'paradijs' is van Perzische oorsprong en men vindt het in het Hooglied 4, 13 pas voor de eerste keer. Maar de vertalers van de LXX en van de Vulgaat hebben er zich van bediend om het woord *tuin van Eden* (Gen. 2.8) weer te geven, hoewel die niet eigenlijk paradijs heet. Vgl. noot 3 van dit hfdst. Voor de patristische teksten over dit onderwerp zie men DOM ILDEFONS DE VUIPPENS, *Le paradis terrestre au troisième Ciel*, Parijs, 1925 en J. DANÉLOU, *Sacramentum futuri*, Parijs, 1950, blz. 3-52. Vgl. ook het art. van JOACHIM JEREMIAS in ThWzNT, blz. 763-771.

¹⁹ IRENAEUS in *Adversus haereses* V, 5, 1; H.G. 7, 1135 en AMBROSIIUS in *De Paradiso*, cap. 1, nr. 1; P.L. 14, 291 gaat er vanuit dat Paulus dit paradijs van Adam nog heeft gezien. Ook THOMAS houdt dit paradijs voor een plaats op aarde. Vgl. S. Th. I, q. 102, art. 1 ad 3.

²⁰ O.a. S. Th. I, q. 102, art. 2 ad 3; II-a, II-ae, q. 164, art. 2 ad 4. Volgens hem is Adam buiten het paradijs geschapen en daarna in het paradijs geplaatst. Zo ook JOSEPH A SPIRITU SANCTO, O.C.D., *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*, Rome, 1925, deel II, blz. 718 en vv.

²¹ In het exemplaar van de *Moralia* dat ze gebruikte en dat nu nog te zien is in het klooster San José in Avila maakte ze aantekeningen, Vgl. M. LEPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila*, EC, 1947, blz. 329.

reiken was de roeping²² van iedere mens²³. Maar in de naïeve voorstelling, die steunde op de toenmaals verspreide legendarische kosmologieën, dacht men zich dit werkelijk bestaand paradijs omgeven door vuur en daarom moeilijk te bereiken. Eens echter, òf in dit leven òf in het andere, moest men door deze vuurgordel heen om te komen tot deze paradijselijke plaats, die niet zonder meer synoniem was met de hemel.

Ook bij Sint-Jan van het Kruis vindt men nog de identificatie tussen de zuivering van de nacht van de geest en het vagevuur²⁴. Men kan dit alles niet naast zich neerleggen met de opmerking dat het een naïeve voorstelling was. Net zo min als men het paradijsverhaal kan negeren omdat het niet historisch zou zijn in moderne zin. Achter deze voorstellingswijze zit toch de theologische gedachte van Gods oorspronkelijke bedoeling met de mens. De eerste begenadiging wordt in Genesis ook niet anders uitgedrukt dan in deze, voor ons gevoel, naïeve beelden. De werkelijkheid echter, Gods begenadiging, waarin God verschijnt als de heils-God, die zich bekommert om de mensen, vormt de kern van ons geloof. Door de parallel: Adam-Christus, die Paulus elders ontwikkelt²⁵, kreeg de als type opgevatte contemplatie van Paulus een nieuwe diepte.

Te gauw besluit men vanuit het woord contemplatie of mystiek tot Platonisme. De diepste invloed is gewoonlijk, zoals ook hier, een schriftuurlijke, hoewel ingekleed in een tamelijk naïeve voorstelling, die echter bij nadere beschouwing draagster blijkt te zijn van

²² *Moralia* IX, 32; P.L. 75, 886. Vgl. Fr. LIEBLANG, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien*, 1934, blz. 29

²³ ANSELM STOLZ, O.S.B., *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936, blz. 41. Vgl. R. GARRIGOU LAGRANGE, O.P., *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Parijs, 1923, blz. 430 en vv., waar deze auteur een dubbele roeping tot de contemplatie onderscheidt: de één '*générale et éloignée*' en de andere '*personnelle et prochaine*'.

²⁴ O.a. DN, II, 6, nr. 6: „Y a modo de purgatorio se purga aquí; LL, 1, nr. 21: „Basta saber ahora que el mismo Dios, que quiere entrar en el alma por unión y transformación de amor, es el que antes estaba embistiendo en ella y purgándola con la luz y calor de su divina llama”.

²⁵ 1 Kor. 15, 22 en 45-49. Vgl. Mk. 1, 13 en Rom. 5, 12-21: Zie ook JOACHIM JEREMIAS, *Adam als Antityp Christi*, in: ThWzNT, I, blz. 141. Zoals Adam valt in de bekoring, zo wordt ze door Christus overwonnen; zoals Adam volgens de Midrasch door de wilde dieren verzeerd werd, zo verkeert Christus, na de bekoring van satan te hebben overwonnen, met de wilde dieren. Adam verliest het paradijs; Christus brengt het terug. Adam is het eerste schepsel; Christus eersteling van de nieuwe schepping (zie hfdst. IV, noot 71). — Levensboom (openb. 2, 7), levenswater, levensbrood (Jo., 4, 10-14; 7, 37 en hfdst. 6) komen door Christus terug, ja, Christus is het teruggekomen paradijs. — T.a.p.: V, 770.

een diepe theologische gedachte²⁶. Op het christologische in de contemplatie zullen we in het laatste hoofdstuk nog terugkomen. De nadruk willen wij leggen op het volgende: als Sint-Jan van het Kruis spreekt over het volmaaktheidsideaal als over een terugkeer naar de oorspronkelijke gerechtigheid, dan ligt dit in de lijn van de verlossing. Zijn mystiek is niets anders dan de geloofswaarheid te doen uitkomen, dat we van de erfzonde verlost zijn door Christus. Wat wij in het vorige hoofdstuk besproken hebben over het voorwerp van de beschouwing ter vereniging: de onderlinge samenhang van het hele heilsplan Gods, dient ook in dit verband niet te worden vergeten. Het gezuiverde geloof doorziet steeds dieper de ongehoorde draagkracht van de simpele geloofsbelijdenis, dat wij door Christus zijn verlost: het mysterie van de Menswording en Verlossing „hetgeen behoort tot het hoogste wat de mens op deze wereld kan bereiken”²⁷.

4. Het verband tussen geloof en paradijsstoestand.

Tegen deze achtergrond valt er ook nieuw licht op het feit, dat de nadere beschrijving van de toestand van de volmaakte mens wonderlijk overeenkomt met de toestand van oorspronkelijke gerechtigheid. Het zijn geen deducties uit een of ander esoterisch systeem, maar beschrijvingen, die in laatste instantie teruggaan op een geloofsovertuiging. „Daarom zegt de ziel, dat zij uitging in die geestelijke nacht (die het geloof is) 'terwijl haar huis reeds in rust was', d.w.z. dat haar geestelijk en rationeel deel in rust was. Immers als de ziel komt tot vereniging met God, zijn haar natuurlijke aandriften, vermogens en zinnelijke begeerten in het geestelijk deel tot rust gebracht. Daarom zegt zij hier ook niet dat zij uitging *met angst*, zoals in de eerste nacht, die der zinnen n.l.”.

Er is dus een zekere benadering van die oorspronkelijke harmonie gegroeid in de ziel: „Om de nacht der zinnen binnen te treden en zich van het zinnelijke te ontdoen, had zij *angst* en ervaarbare liefde nodig. Maar om het huis van de geest tot rust te kunnen brengen

²⁶ I. VON IVANKA, *Von Platonismus zur Theorie der Mystik*, in: Scholastik, 1936, blz. 163 en vv.; ARNOU, *Platonisme des pères*, in DTC, XII, kol. 2258 vv; J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Parijs, 1944, blz. 209. Voor Joannes van het Kruis in het bijzonder, zie DIADOQUE DE PHOTICE, *Cent Chapitres sur la perfection spirituelle*, (coll. Sources chrétiennes), Introduction et traduction par E. DES PLACES, Parijs, 1944.

²⁷ O.a. GI., 23, 1: „Que es una de las más altas obras de Dios”.

is alleen nodig, dat men zich in *zuiver geloof* ontdoet van alle vermogens, genietingen en begeerten van de geest" (of volgens de lezing van de *editio princeps*: „dat alle vermogens, genietingen en begeerten van de geest *gefundeerd zijn op zuiver geloof*"²⁸). En ná de passieve nacht van het geloof, als de zuivering in de geestelijke mens zich heeft voltrokken en hij dus ook méér die oorspronkelijke toestand zal benaderen, heet het: „De ziel verkrijgt die rust en stilte in haar geestelijk tehuis op een *blijvende en volmaakte wijze* (zover de toestand van dit leven het toelaat). Dit is niet toegankelijk voor de verontrusting van de duivel, de zinnen en de hartstochten"²⁹. Maar Sint-Jan van het Kruis kan toch niet nalaten ook bij deze hoge genade erop te wijzen, dat deze toestand niet meer tot de ziel komt „*modo privilegiato*", maar als kruisiging en dood, waarop pas het leven volgt³⁰. De prachtigste beschrijving echter van deze toestand geeft hij in zijn commentaar op de strofen 20 en 21 van de *Geestelijke Liefdezang*. De Bruidegom heeft de ziel gevonden. Al dat verstrooiing brengende en disharmonie stichtende moet nu zwijgen: „Onder het appellover daar werd uw hart met mij tot trouw verbonden. Daar gaf ik me aan U over", zo spreekt Christus in deze prachtige passage van bruids-mystiek tot de geestelijke mens. Sint-Jan vervolgt dan, weer met een duidelijke zinspel op de paradijs-toestand: „En gij hebt heil gevonden, waar het onheil eens uw moeder had geschonden"³¹. En vol zorg bezweert Christus alle vermogens van de ziel, gesymboliseerd door de rijke verscheidenheid van de natuur om in perfecte harmonie te blijven, zodat de ziel niet gestoord wordt in haar toestand van vereniging: „Hoort vogels, wufte galen; leeuwen, damherten en springende hinden; stranden en bergen, dalen, hitten, wateren, winden; nachtvrezen, schrik voor wie de slaap niet vinden: bij het lokspel van de snaren en 't zingen der sirenen, hoort, hoe ik u vraag dat gij uw toorn laat varen en niets dit huis belage, opdat mijn Vrouwe niet wakker schrikke en klage"³².

²⁸ BC, II, 1, nr. 2: „Pero para acabar de sosegar la casa del espíritu, sólo se requiere afirmación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales en pura fe. Lo cual hecho se junta el alma con el Amado en una unión de sencillez y pureza y amor y semejanza".

²⁹ DN, II, 24, nr. 3: „Este sosiego y quietud de esta casa espiritual viene a conseguir el alma, *habitual y perfectamente*... que en celada y escondido de la turbación del demonio...".

³⁰ DN, II, 24, nr. 4: „No se puede venir a esta unión sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza sin... viva mortificación".

³¹ GL, 28: „Debajo del manzano, allí conmigo fuiste desposada, allí te di la mano, y fuiste reparada donde tu madre fuera violada". Vgl. P. N. VAN EYCK, *Benaderingen*, Maastricht, 1940, blz. 28.

³² GL, 30: „Por las amenas liras y canto de sirenas, os conjuro que cesen

Zodoende beantwoordt de verlost mens volkomen aan zijn structuur van het scheepsel, dat geen totale onafhankelijkheid kent, maar krachtens zijn wezen op God gericht is. Door de disharmonie van de erfzonde dreigt hij steeds af te dwalen naar een autonomie die in tegenspraak is met zijn scheepsel-zijn. Maar in deze toestand keert die oorspronkelijke harmonie weer. Hier kan de geestelijke mens in waarheid zeggen „dat hij zijn ziel en lichaam, zijn vermogens en al zijn bekwaamheden niet voor andere dingen gebruikt, maar voor de dienst van de Bruidegom . . . Verstand, wil en geheugen blijven aan zijn dienst gewijd . . . Ze zegt dan ook: Heel mijn bezit is in zijn dienst. Met 'heel haar bezit' bedoelt ze alles, wat behoort tot het zinnelijke gedeelte van de ziel. Daarin is opgesloten het lichaam met al zijn innerlijke en uiterlijke vermogens en heel zijn natuurlijke geschiktheid . . . Zo is op deze wijze heel haar bezit in dienst van God gesteld en op Hem gericht, zodat alle delen ervan, die we hebben opgenoemd, ook zonder dat de ziel erop let, in hun *eerste bewegingen* naar God neigen om in en voor God te werken”³³. In verband met het geloof, dat als verlicht geloof deze toestand tevoorschijn roept, is het van belang op te merken „dat het God zelf is die haar beweegt en verheft tot goddelijke werkelijkheden, haar verstand n.l. tot goddelijke begrippen . . . ; God vervult haar onmiddellijk met het onzichtbare en goddelijke . . . , hetgeen ook Sint-Paulus zegt van de volmaakte zielen: Zij worden bewogen door de Geest Gods”³⁴.

5. Maria als type van deze herwonnen paradijs-toestand.

Als type van deze toestand haalt Sint-Jan van het Kruis háár aan, die omwille van haar geloof zalig werd geprezen: „Zo was het met de allerzaligste Maagd Maria, die vanaf het begin tot deze hoge staat verheven was en in haar ziel nooit het beeld van enig ander scheepsel droeg, noch daardoor werd bewogen, maar die onveranderlijk werd bewogen door de Heilige Geest”³⁵. Maar ook hier wijst hij er weer

vuestras iras y no toquéis al muro, por que la Esposa duerma más seguro”. Vgl. t.a.p., blz. 29.

³³ GL, 28, nrs. 2, 4 em 5: „... todas las partes . . . en los primeros movimientos se inclinan a obrar en Dios y por Dios”.

³⁴ GL, 35, 5: „El la guía y mueve y levanta a las cosas divinas . . . y es Dios el que la guía en esta soledad”.

³⁵ BC, III, 2, nr. 10: „Tales eran las de la gloriosísima Virgen Nuestra Señora, la cual, estando desde el principio levantada a este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su

op, dat deze toestand, die de staat van de eerste begenadiging zo dicht nadert, zelfs niet tot Maria komt „*modo privilegiato*”, maar als kruisigend. Wél gewaagt hij van een zekere onlijdelijkheid, die niet bestaat in de afwezigheid van pijn-veroorzakende elementen. Hij ziet deze onlijdelijkheid als een affectief niet bemerken van het lijden als *smart*, doch als *lijdensvreugde*. Zijn zorg om ook aan deze onlijdelijkheid een plaats te geven in deze toestand, wijst er alleen maar op, hoe zeer hij denkt aan de eerste begenadiging, waarbij de onlijdelijkheid als buitennatuurlijke gave wordt genoemd³⁶. Maar als hij tot praktische voorbeelden komt, beperkt hij dit privilege belangrijk: „Op sommige tijden en in sommige omstandigheden heft God dit privilege echter op, zodat ze deze dingen wél voelen en erdoor lijden, opdat ze groeien in verdiensten en vuriger worden in liefde en om andere redenen, zoals hij dat deed bij zijn maagdelijke moeder”³⁷. Het is, ná dit alles, onnodig te zeggen dat deze toestand de mens niet louter passief wordt aangedaan.

Wij wezen reeds op het kruisigend element dat deze gaven met zich meebrachten, „ofschoon de staat van eerste begenadiging als zodanig dit niet inhoudt”³⁸. Die toestand komt niet tot de geestelijke mens tenzij „na de verschrikkelijke nacht van de geest”. Hoewel dit door de auteur een passieve nacht wordt genoemd, impliceert toch telkens een nieuw aanvaarden. De enige zekerheid, die de geestelijke mens heeft, dat dit geen hopeloos avontuur is, een totaal losgeslagen zijn zonder ergens land te zien, is het *geloof*. Indien datgene, wat eens door God rijk en vol gemeenschap met Hem was ontworpen en bedoeld, gerealiseerd zal worden in de gevallen mens, dan dient de volmaaktheid van deze deugd aanwezig te zijn.

6. Het geloof en de volmaaktheid der deugden.

In het algemeen verbinden de theologen de integriteit van de oorspronkelijke toestand in Adam met de deugden en andere blijvende disposities die door een voorrecht van God op een speciale wijze de

moción fué por el Espíritu Santo”.

³⁶ J. CHAINE, *Le livre de la Génèse*, Parijs, 1949, blz. 50 en 51. Vgl. de opm. over de gave van de onsterfelijkheid bij P. SCHOONENBERG, S.J., *Het geloof van ons doopsel*, I, 's Hertogenbosch, 1956, blz. 181.

³⁷ GL, 20 en 21, nr. 10: „... aunque algunas veces y en algunas sazones dispensa Dios con ella, dándoselo a sentir y dejándola padecer... como hizo con la Madre Virgen”.

³⁸ T.a.p.

oorspronkelijke mens toekwamen zodat het effect van de oorspronkelijke toestand in Adam kon voortduren. Deugd is, zoals Thomas zegt, het *ultimum potentiae*, het uiterste — in de zin van het optimale — van wat een mens kan zijn. Zij is de vervulling van het ontisch kunnen zowel in het bereik van het natuurlijke alsook van het bovennatuurlijke. Het is dan ook niet te verwonderen, dat Sint-Jan van het Kruis het terugkeren van de oorspronkelijke toestand, in de zin, die wij hieraan gaven, parallel doet gaan met de volmaaktheid van de deugd.

In dit verband moeten we nogmaals wijzen op de schets van de *Berg der volmaaktheid*, die wij reeds eerder noemden³⁰. De top van de berg is omkranst met een kroon van *deugden*, waaronder de wijsheid, als participatie aan Gods wijsheid, een bijzondere plaats inneemt: „Wat zal die ziel wel bespeuren als zij ervaart de kennis en de mededeling... van de wijsheid Gods, van binnen en van buiten vol ogen (allusie op het visioen van Ezechiël, hfdst. 1) d.w.z. vol van wat te kennen is in God en vol van zijn voortreffelijkheden; als zij in haar geest het geluid van zijn voorbijgaan verneemt, symbool van Gods talrijke en voortreffelijke eigenschappen. De ziel

³⁰ In deze tekening probeerde onze auteur heel zijn leer schematisch voor te stellen. Hij noemde het schetsje „monte de perfección - berg der *volmaaktheid*”. Naderhand ging men het alleen toepassen op BC. In de loop der tijden onderging de tekening door de verschillende uitgevers belangrijke veranderingen, die vaak duidelijk lieten zien, dat de bewerkers de betekenis van deze tekening niet begrepen. Op de oorspronkelijke tekening (CRISÓGONO, *Vida y obras*, Madrid, 1955, 3, blz. 492) worden rondom de top van de berg, die de volmaaktheid symboliseert, de volgende deugden, gaven en vruchten van de H. Geest geplaatst: „paz, gozo; alegría; deleite, sabiduría (opvallend geschreven) justicia, fortaleza, caridad, piedad = vrede, smaak, blijheid, genot, wijsheid, rechtvaardigheid, sterkte, liefde, godsvrucht”. Pater Gabriël a S. Maria Magdalena heeft deze tekening meer gemodeleerd maar bewaart de oorspronkelijke gedachte van de heilige. Voor verantwoording van deze tekening zie: P. GABRIËL DE STE MARIA MADELEINE, O.C.D., *Le Cantique de l'amour* in: *Sanjuanistica* (verzamelwerk), Rome, 1943, blz. 92 en P. EDMONDO, O.C.D., *Il „Monte” di S. Giovanni della Croce*, t.a.p., blz. 22 en 23: si ritorna al primo Monte De aanpassing van deze tekening in Nederlandse vertaling I, blz. 51 heeft met deze studie nog geen rekening gehouden. P. GABRIËL plaatst in de tekening de drie goddelijke deugden: geloof, hoop en liefde; de vier kardinale deugden: rechtvaardigheid, omzichtigheid, sterkte en matigheid. (Zie hiervoor: J. PIEPER, *Ueber das christliche Menschenbild*, München, 1952, waar vanuit deze zeven deugden het echte mens-beeld ontworpen wordt). Daarnaast plaatst hij de zeven gaven van de Heilige Geest en twaalf vruchten van de Heilige Geest. Zie afb. t.a.p. t.o: blz. 24. We sluiten ons aan bij zijn conclusie: „Il est donc bien clair qu'au Calvario saint Jean de la Croix voit l'âme parvenue à l'état d'union uniquement orientée vers la gloire de Dieu, orientation qui résulte de la possession des vertus, des dons et des fruits du Saint-Esprit et qui procure à l'âme une sainte liberté”. (blz. 92).

kent deze nu duidelijk door een enkele stap die God voor haar doet. . . Zij begrijpt en smaakt de goddelijke Wijsheid in afschaduwing van goddelijke wijsheid. . . Door uw zuiverheid, o goddelijke Wijsheid, ziet men vele dingen in U als men één ziet, omdat Gij de bewaarplaats zijt van de schatten van de Vader en de weerschijn van het eeuwige Licht”⁴⁰. Zonder de volmaaktheid van de deugden zal de geestelijke mens niet geraken tot deze benadering van de oorspronkelijke toestand. Juist in de passages waar het meest gesproken wordt over deze hoogste toestand van volmaaktheid, wordt telkens weer gewezen op noodzaak van volmaakte deugden. Iedere mogelijkheid om deze toestand te zien als een esoterische begenadiging wordt op deze manier weggenomen.

Zich afvragend hoe de bruid sterk zal staan op de dag van de ontmoeting met de Bruidegom⁴¹, zegt hij „dat haar sterkte zal bestaan in hechte en heldhaftige deugden, *omringd door geloof*”⁴². Een zuiver menselijke deugd, die niet geïnspireerd wordt door het geloof, is geen ware deugd, heeft hij van Augustinus geleerd⁴³.

De kern van de oorspronkelijke begenadiging in de eerste mens komt hierop neer: dat Adam in God de werkelijke waarde ziet; hij ziet, wie God werkelijk is. Maar God doet ook niet *alsof* hij de mens liefheeft. Hij heeft hem werkelijk lief. Er is iets in deze mens, dat Gods liefde trekt. Wij gebruiken hier een antropomorfisme, dat niet helemaal juist is, omdat Gods liefde ook scheppend is en — zoals wij zagen in het vorige hoofdstuk — ook de aantrekkelijke schoonheid van de geestelijke mens veroorzaakt. Wat Gods liefde echter trekt, in deze zin, zijn de deugden van de geestelijke mens: „De bloem, die de werken en de deugden dragen, is de schoonheid en de kracht, welke zij hebben uit de liefde Gods. Zonder deze liefde Gods waren de deugden dor en waardeloos voor God, al waren ze ook menselijkerwijze volmaakt. Omdat God Zijn genade en liefde geeft, bloeien de deugden (d.i. hebben iets aantrekkelijks voor God) in Zijn liefde”⁴⁴. Maar alles wat de rijping van het geloof in de nacht van de geest in de weg staat, is ook een hindernis voor de vorming van de volmaakte deugd, want „deze hindernissen zijn in staat de

⁴⁰ LL, 3, 16 en 17: „¡Oh, Sabiduría divina!, muchas cosas se ven en tí viéndose una, porque tú eres el depósito de los tesoros del Eterno Padre”.

⁴¹ Hooglied 8, 8.

⁴² GL, 20, 2: „... las virtudes fuertes y heroicas *envueltas en fe*”.

⁴³ *Contra Julianum Pelagianum*, 4, 19; P.L. 44, 747.

⁴⁴ GL, 30, nr. 8: „Pero todas ellas serían secas y sin valor delante de Dios, aunque humanamente fuesen perfectas. Pero, porque El da su gracia y amor, son las obras florecidas en su amor”.

mededeling Gods in de afgrond van *geloof* te verhinderen, waarin God de ziel op bovennatuurlijke en mysterieuze wijze onderricht en verheft in *deugden* en *gaven*, zonder dat zij precies weet hoe”⁴⁵.

Juist door het geloof krijgt het deugdenleven zijn stabiliteit in zijn gerichtzijn op het uiteindelijke doel. De deugd op zichzelf is reeds een element van stabiliteit. Het is echter juist het *geloof* dat deze stabiliteit de juiste richting aanwijst van wat uiteindelijk alleen maar zin heeft voor de mens. Precies door dit voortdurend stabiel bezig zijn met het eigenlijke waardevolle, met de eigenlijke zin van de mens: God, komt ook wat Sint-Jan van het Kruis ziet als een van de elementen die de oorspronkelijke toestand uitmaken, n.l. de vrede en rust. Geen menselijk berusten en genoeg nemen met een eenmaal gegeven toestand, maar een rust die hij terugbrengt tot de Heilige Geest: „De Heilige Geest spoort de mens aan tot het innerlijk beoefenen van de deugden, opdat de Zoon van God, de Bruidgom, méér genoeg in de ziel zou vinden”⁴⁶. Als deze deugden gefundeerd zijn in het geloof, is de stabiliteit van de geestelijke mens van dien aard, dat ook de duivel haar niet meer in beweging kan brengen, want „meer dan door de andere deugden is ze door het geloof beschermd tegen de duivel”⁴⁷. Onaantastbaar voor haar drie grote vijanden, duivel, wereld en vlees, geneest de ziel ook van de wonden die de erfzonde heeft achtergelaten in haar natuurlijke vermogens: wordt weer helderziend voor de werkelijkheid Gods en blijft constant in haar overgave aan God⁴⁸.

Het geloof, dat consequent beleefd wordt, voert zo tot de diepste doorwerking van Christus' verlossing in de geestelijke mens. Dit zou de schijn kunnen wekken, dat Sint-Jan van het Kruis meer waarde hecht aan de theologische deugd van geloof dan aan de liefde. Dit is geenszins het geval. Het geloof, zoals hij het opvat en zoals wij het in dit werk hebben ontwikkeld, is ruimer dan de theo-

⁴⁵ BC, II, 29, nr. 7: „Sobrenatural y secretamente enseña Dios al alma, y la levanta en virtudes y dones”.

⁴⁶ GL, 17, 2: „...el Espíritu Santo... que ponga el alma en ejercicio inferior de las virtudes. Todo a fin de que el Hijo de Dios, su Esposo, se goce y deleite más en ella”.

⁴⁷ DN, II, 21, 3: „Porque con la fe va muy amparada — más que con todas las demás virtudes — contra el demonio”.

⁴⁸ Een duidelijke samenvattende tekst geeft BC, III, 20: „...y el espíritu purgado de nubes y especies de accidentes *penetra* la verdad y el *valor* de las cosas, porque éste es su objeto - en de geest, gezuiverd van de wolken en de schijnbeelden die opdoemen in het bijkomstige, dringt door in de *waarheid* en de *waarde* van de dingen, omdat dit zijn object is”.

logische deugd van geloof alleen. Het is het thema en de grondgedachte die eenheid geeft aan geheel zijn oeuvre. Zoals reeds elders is opgemerkt ⁴⁹, schijnt hij in het tweede en derde boek van de *Bestijging* weliswaar de zuivering van de geest op evenwaardig niveau het werk te noemen van ieder der drie goddelijke deugden, die dan ieder een bepaalde functie vervullen: het verstand wordt gezuiverd door het geloof, het geheugen door de hoop, en de wil door de liefde ⁵⁰. Maar fundamenteel wordt deze zuivering nacht van geloof genoemd ⁵¹. Zelfs waar over de hoop en de liefde gesproken wordt, blijft het geloof het Leit-motief, dat telkens terugkeert. Wel spreekt hij over de zuivering van het geheugen door de hoop, maar hij vergeet niet, dat op die manier het licht van het geloof wordt zuiver gehouden ⁵². Hij weet zeer goed, dat de liefde aan onze daden hun definitieve waarde geeft, maar ook dan verzuimt hij niet te wijzen op de noodzaak het geloof zuiver te bewaren ⁵³. Nooit wijkt dit helemaal uit zijn gedachte; er is trouwens geen andere weg om tot de ware vereniging te komen.

Zo weet hij ook zeer goed, dat de liefde alle deugden informeert en samenbundelt. Tenslotte zal hij de vereniging zelf ook een vereniging van liefde noemen gerealiseerd in de wet der gelijkheid van de liefde: „De geestelijke mens zal God zoveel beminnen als hij bemind wordt; hij zal Hem terugbeminnen met dezelfde liefde waarmee hij bemind wordt” ⁵⁴. Maar het naaste middel tot die vereniging blijft het geloof. Ook in de vereniging zelf is het voor de

⁴⁹ P. AMATUS, O.C.D., *De betekenis van het geloof bij de heilige Joannes van het Kruis*, in BFNJ, 13, 1955, blz. 117-118.

⁵⁰ BC, III, 1, nr. : „Instruida ya la primera potencia del alma, que es el entendimiento, por todas sus aprensiones en la primera virtud teológica que es la fe — para que según esta potencia se pueda unir el alma con Dios por medio de la pureza de fe, — resta ahora hacer lo mismo acerca... la memoria y voluntad... para que... el alma se venga a unir con Dios en perfecta esperanza y caridad”.

⁵¹ BC, II, 1, nr. 3: „esta noche espiritual que es la fe”.

⁵² BC, III, 12, nr. 3: „... ya éstos yerran mucho, y siempre irán perdiendo la luz de la fe en el entendimiento, por medio de la cual esta potencia se une con Dios”.

⁵³ BC, III, 16, nr. 1: „... por la cual las obras hechas en fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella (la caridad) no valen nada”.

⁵⁴ JUAN DE JESÚS MARÍA, O.C.D., „*La amaré como es amada*” — *Estudio positivo sobre „la igualdad de amor” del alma con Dios, en las obras de S. Juan de la Cruz*. in ECarm, VI, 1953, blz. 3-103. Voor de gelijke liefde waarmee de ziel God terug-bemint: zie Sint Jans commentaar op GL 38 en 39 en LL 3 de twee laatste verzen. Ook deze teksten over de gelijkheid van de liefde werden door de uitgevers van Sint Jans werken in 1618 (Alcalá) en 1630 (Madrid) uit vrees voor de Inquisitie verzwakt.

geestelijke mens niet mogelijk het beroeren Gods in de substantie van de ziel als ervaren liefde te onderscheiden tenzij in subjectieve geloofshouding, verlicht door de gaven van de heilige Geest. De geloofs-inhoud zegt hem dat deze ervaring liefde van God is.

De hoogste mystieke ervaring blijft een ervaring in geloof. Daarom zal ook de deugdenrijkdom slechts volmaakt zijn in zover deze grondvest is in het geloof: „Als de ziel voortgaat deze verborgen geheimen van het geloof te beschouwen en te *beoefenen*, dan zal zij *verdienen*, dat de *liefde* voor haar ontdekt, wat het geloof voor haar omsluit, n.l. haar Bruidegom, naar wie zij verlangt”⁵⁵. Het geestelijk huwelijk loopt dan ook parallel met een diepere kennis van de Menswording en de Verlossing. Hoe deze kennis slechts mogelijk is in geloof hebben wij uitvoerig gezien in het voorafgaande hoofdstuk. De deugden zelf hebben bij dit alles een bemiddelende functie.

Omdat de mens een geestelijk-stoffelijk wezen is, omdat zijn geest een vlees-geworden geest is, is hij niet helemaal vrij en niet helemaal onvrij. Noch de engel, die zuiver geest is, noch het redeloos wezen, dat met een instinctmatig determinisme onfeilbaar juist handelt, kennen de deugd. Alleen de mens kent de deugd. Ook bij God bestaat zij slechts op eminente of overdrachtelijke wijze⁵⁶. In zoverre de menselijke geest geïncarneerd is, kent hij bepaalde automatismen. Door de deugden kan hij zich echter vrij maken tegenover deze automatismen; hij kan er zich niet van bevrijden. Vanwege die automatismen heeft zijn keuze-vrijheid een zekere presumptie, wordt al getrokken in een bepaalde richting. Gefundeerd in het geloof wijzen hem echter de deugden de richting aan temidden van de oneindige keuze-mogelijkheden; ze drukken hem een geestelijke objectieve regel in. In de mens bestaat een potentialiteit, d.w.z. de afwezigheid van een daad, waaraan hij behoefte heeft en de capaciteit om zich door vrije keuze tot deze daad te bepalen⁵⁷. De deugd is de normale bemiddeling tussen deze twee polen: het aanvankelijk niet gedetermineerd zijn en de concrete daden. Door het geloof richten deze deugden zich op daden, die mij daadwerkelijk nader brengen tot mijn eigenlijke doel, dat zich verwezenlijkt in een wederzijdse liefde-overgave tussen God en de mens. In deze liefdeovergave, waarvoor de voorwaarden door de scheppende liefde Gods in de mens aanwe-

⁵⁵ GL, 1, nr. 11. „y andando ella tratando y manoseando estos misterios y secretos de fe, merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe, que es el Esposo que ella desea en esta vida por gracia especial de divina unión con Dios”.

⁵⁶ Vgl. *Centra Gentes* I, c. 93-94 en c. 92.

⁵⁷ I-2, II-2, q. 49, a 4 en q. 50, a 5, ad 2.

zig zijn, wordt de mens volledig zichzelf, op voorwaarde dat hij gelooft in de werkelijkheid die hem in het objectieve geloof bemiddeld wordt. Zijn eigenlijk doel, dat een heils-doel is, hem mogelijk gemaakt door de verlossing, bereikt hij ook niet als de deugden alleen maar menselijk volmaakt zijn. Hun volmaaktheid veronderstelt steeds de volledige werking van de gaven van de Heilige Geest, welke passieve principes zijn die mij ontvankelijk maken voor de inwerking en beweging Gods, die ik in geloof vrij aanvaard.

Vandaar dat Sint-Jan van het Kruis er telkens op wijst, dat er, naast vele deugden, toch nog vele onvolmaakheden in de geestelijke mens kunnen zijn⁵⁸. In de geestelijke verloving wijst hij op „een kudde spontane verlangens die voor de geestelijke mens oorzaak zijn van min of meer lichte afwijkingen. Alleen in het geestelijk huwelijk zullen ook de eerste bewegingen onmiddellijk naar God gaan. De volmaakte deugden die de totale vrede geven, zijn die van het geestelijk huwelijk. Die nog de mogelijkheden laten van lichte storingen zijn die van de geestelijke verloving”⁵⁹. Dan pas is de geestelijke mens volledig vrij, als hij deze laatste perfectie heeft bereikt. In de schets van de berg der volmaaktheid die heel zijn leer samenvat, schrijft hij rond de spits, waar „alleen de eer en de glorie van

⁵⁸ BC, III, 22, 2: „... aunque no sienta el daño el espíritu, por lo menos se le causa oculta distracción” — „Aunque no niego que puede haber muchas virtudes con hartas imperfecciones”. — Als Sint-Jan van het Kruis op dergelijke manier spreekt over de zintuiglijkheid, bedoelt hij een zintuiglijkheid die niet geïntegreerd is. Ook voor de *geest* kent hij een dergelijke onverloste toestand, waaruit de geest wordt verlost door de nacht van de geest, zoals de zintuiglijkheid verlost wordt door de nacht van de zinnen, en beide door de inwerking op elkaar. Als de mens volkomen verlost is deelt de zintuiglijkheid op haar manier (su manera) in het bezit van God. Van een „apatheia” valt hier niets te bespeuren. Het gaat meer over twee toestanden, nl. de toestand van onverlost of niet volkomen in actu verlost zijn én de toestand waarin de verlossing ten volle heeft doorgewerkt, dan over een morele waardering van de geest boven de zintuiglijkheid. Vgl. J. A. M. WETERMAN, *Psychische volwassenheid en christelijke heiligheid. Kanttekeningen bij hun onderlinge verhouding*, in: Dux, maart-april, 1954, blz. 197-204: „De zinnelijkheid moet een gerijpte, en dus beheerste en vooral van de geest doorstraalde zinnelijkheid zijn”.

⁵⁹ GL (A), 17, nr. 13: „Es de saber, que hasta que el alma llegue a este estado de perfección de que vamos hablando, aunque más espiritual sea, siempre le queda algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones suyas, ahora naturales, ahora espirituales”. — „Il y a donc manifestement un double degré dans la perfection des vertus et de la paix de l'âme: tantôt celle-ci ne s'étend qu'à la partie supérieure de l'âme, tantôt elle englobe également la sensibilité”. Deze laatste toestand is de volmaakste, omdat hij de *bele* mens betreft. Vgl.: GABRIEL DE STE MARIE MADELEINE, O.C.D., *Le cantique de l'amour*, in: *Sanjuanística*, Rome, 1943, blz. 112.

God wonen": Hier is er geen weg meer, want voor de rechtvaardige bestaat geen wet. Hij is zichzelf tot wet" ⁶⁰. Een duidelijker aanduiding van de autonomie en de heteronomie, die beide aanwezig zijn in het christelijk leven, is er wel niet denkbaar.

Uit dit alles is ongetwijfeld duidelijk, dat hetgeen Sint-Jan van het Kruis zich als doel gesteld heeft en waarheen hij de mens wil brengen, een doel is dat geen privilege is voor enkelingen. Het ligt in de normale ontwikkeling van het genade-leven ⁶¹. De opwerping, dat er relatief weinigen zijn, die dit doel bereiken, is eigenlijk geen bezwaar. Het is niet uitsluitend beeld als hij van de geestelijke nacht zegt, dat ze een vagevuur is ⁶². Ook het vagevuur is een doorwerking van de verlossing. Het is geen uiteindelijke doel, net zomin als de nacht van de zinnen of van de geest, het mysterie van dood en begraven worden met Christus, een uiteindelijke toestand is. Het is een doorgangsfase: vaak ontmoedigend als de dagen, dat de Heer in het graf verbleef, maar noodzakelijke conditie voor de glorievolle verrijzenis, waarin datgene wat in Adam verloren ging op meer overvloedige wijze zich vertoont. Vanwege zijn éénheid en waarheid en de centrale heilswerkelijkheid van Christus eist het geloof een consequentie die in ieder geval eens opgeleverd moet worden in ieder mensenleven; ofwel in een zuiveringsfase in dit leven ofwel in een zuiveringstoestand in het andere.

Rest ons thans nog deze verbondenheid van het geestelijk leven met Christus in de leer van Sint-Jan van het Kruis in een laatste hoofdstuk te ontvouwen.

⁶⁰ Zie noot 39 van dit hfdst.

⁶¹ Fr. WESSELY, *Das Ziel des Lebens nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila*, in: *Jahrbuch für mystische Theologie*, I, 1955, blz. 149. „Daher wird die Frage, ob nach Johannes vom Kreuz die mystische Vermählung als Ziel des menschlichen Lebens anzusehen ist, ob sie Gegenstand des allgemein menschlichen Strebens sein kann, zu bejahen sein". Zie ook noot 23 van dit hfdst. en *Besluit*.

⁶² Voor de teksten, zie noot 24 van dit hfdst. Vgl. JOSEPH A SPIRITU SANCTO, o.c.d., *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*, Rome, 1925, II, blz. 6.

HET CHRISTOLOGISCH KARAKTER VAN
SINT-JANS GELOOFSMYSTIEK

In het voorafgaande hoofdstuk hebben wij uitvoerig gewezen op de volmaaktheid als uiterste benadering van de toestand der oorspronkelijke gerechtigheid. Wij hebben daarbij niet verzuimd erop te wijzen, dat deze oorspronkelijke toestand in overvloedige mate is teruggekomen in Christus: „Waar de zonde tot overvloed kwam, daar kwam de genade in rijker overvloed”¹. Omdat wij door de erfzonde in een gevallen toestand verkeren, komt deze overvloediger genade van Christus tot ons in de vorm van kruisiging. Maar door haar kruisigend karakter is deze genade tevens genezend. Het mystieke leven is zodoende een nadere gelijkenis met Christus doordat ons menselijk leven voor God vollediger in bezit wordt genomen door het goddelijk leven; doordat ons bewust, moreel leven rechtstreeks in bezit wordt genomen door het goddelijk leven, dank zij onze inlijving in Christus en zijn solidariteit met ons. Er blijft echter steeds een onoverbrugbaar verschil tussen Christus en de mens, die tot de hoogst mogelijke volmaaktheid is uitgegroeid, doordat het goddelijke leven van de mens die naar volmaaktheid streeft, steeds een *medegedeeld* genadeleven is, steeds het karakter draagt van niet verdiend zijn en dus van niet afdwingbaar zijn, terwijl bij Christus in de volle betekenis van het woord kan gesproken worden over een *persoonlijk* bezit van de Godheid, waaruit bij Hem een mededeling van goddelijk leven wordt vereist, dat noodzakelijk uitbloeit in zalige schouwing. De mysticus lijkt speciaal op Christus door een meer rechtstreeks onder invloed staan van de Heilige Geest, waaruit voor hem een meer rechtstreekse, ervarende Godskennis in geloof voortkomt. Hierdoor wordt hij ook vollediger persoon, al wordt het bezit van het goddelijk leven nooit zo absoluut persoonlijk bezit als dat bij de God-menselijke persoon van Christus het geval is. Wij zijn

¹ Rom. 5, 20.

zonen in de Zoon². Bij de mens is er in zijn kind-Gods zijn steeds een afhankelijkheid tegenover Hem, die de enige Zoon is en blijft en die *om ons* is mens geworden.

I.- CHRISTUS-MYSTIEK OF GODS-MYSTIEK ?

In het Nieuwe Verbond zijn alle genaden, dus ook de mystieke, genaden van Christus. Voor niemand is er toegang tot de Vader tenzij door Christus. Wie echter een handboek over de geschiedenis van de mystiek opslaat, dat van Brémond b.v., zal daar telkens stoten op een terminologie, die spreekt over Gods-mystiek tegenover Christus-mystiek of tegenover Bruids-mystiek. In Duitse handboeken is dit onderscheid vrij algemeen. Wordt dit onderscheid alleen maar vanwege het gemak der karakterisering aangenomen, of is er tussen beide binnen het Christendom een werkelijk karakteristiek verschil, een zakelijk onderscheid, dat wij om dogmatische redenen moeten aanduiden met Gods-mystiek en Christus-mystiek ?

Algemeen wordt het als een winst beschouwd, dat onze hedendaagse spiritualiteit christologisch is georiënteerd, dank zij een meer intense bestudering van de Schrift en een actieve belangstelling voor de Schrift bij de gelovigen. Dit betekent niet dat deze christologische spiritualiteit tegengesteld is aan een theocentrische spiritualiteit of een spiritualiteit, die voornamelijk gevoed wordt door het geheim van de H. Drieëenheid. Bij de benamingen: Gods-mystiek, Christus-mystiek, Bruids-mystiek, Drievuldigheids-mystiek, Sacraments-mystiek, heeft men in de eerste plaats rekening te houden met de voornaamste accenten, die in het werk van een mysticus opvallen. Maar ook bij het nadruk leggen op het een of andere mysterie zal altijd de weg naar de vereniging leiden over de ene weg: Christus. De éénheid, waarover de mysticus spreekt, zal steeds een éénheid zijn in de zin van: „opdat ze één zouden zijn, gelijk wij één zijn: Ik in hen, en Gij, Vader, in Mij, opdat ze volmaakt zijn in éénheid”³.

1. *De functie van Christus bij de vereniging door geloof.*

Als wij in dit laatste hoofdstuk spreken over het christologisch karakter van Sint-Jans geloofsmystiek, is het niet onze bedoeling uit

² Jo. 5, 20 en Gal. 3, 26; Vgl. J. ROCHE, S.J., *Un dans le Christ priant*, in NRTh, 88, nr. 1, jan. 1956, blz. 56 en 58.

³ Jo. 17, 23-24.

te maken op welk dogma de volle zwaarte valt in zijn werk, noch van onze auteur een uitgesproken voorstander te maken van naderhand ingevoerde klassificaties als Gods-mystiek of Christus-mystiek. Het onderscheid lijkt — we zeiden het reeds — te gezocht en te weinig belangrijk. Het is onze bedoeling na te gaan in hoeverre hij de volmaakte mens ziet als een andere Christus en welke rol daarbij het geloof vervult.

a) Het verschil tussen Theresia van Avila en Sint-Jan van het Kruis.

Bij een oppervlakkige kennismaking met de mystiek van Theresia van Avila en die van Sint-Jan van het Kruis valt het reeds onmiddellijk op, dat bij Theresia een veel grotere plaats wordt afgestaan aan het visionaire, terwijl bij Sint-Jan van het Kruis een strenge reserve voor dergelijke visioenen valt te bespeuren. Wij wezen hierop reeds, toen we spraken over het voorwerp van de beschouwing. Dat kan de indruk wekken alsof, zoals Baruzi zegt ⁴, de navolging van Christus voor Sint-Jan van het Kruis niet insluit „la tendresse de notre être pour un être”. Het spreken over visioenen van de Mensheid van Christus, van Christus aan de geselkolom, kortom over het zien van Christus, zoals dat voorkomt in Theresia's werken, geeft de oppervlakkige onderzoeker de indruk van een méér persoonlijk beleefde verhouding tot Christus. Niet alsof Theresia zelf bij deze nevenverschijnselen van het mystieke leven zou blijven stilstaan; zij gaat verder. Het komt ons echter voor, hetgeen wij in dit hoofdstuk hopen te bewijzen, dat het christologisch karakter in Sint-Jans mystiek dogmatischer is en daarom ook aan zijn leer een hogere graad van algemene geldigheid verleent dan de mystiek van Theresia, die in hoofdzaak zelf-analyse is.

Haar geestelijke werken zijn een reflexie over de begenadiging, die haar zelf ten deel viel. Zij bekommert zich minder om de algemene

⁴ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, Parijs, 1931, 2^o, blz. 436. Voor BARUZI bestaat er blijkbaar een dilemma; of Christus-Mens of Christus-God. Van een harmonie tussen beiden wil hij niet weten. T.a.p. gaat hij verder met Sint-Jans streven naar de volmaaktheid te karakteriseren: „effort pour voir le monde et les choses comme les vit Jésus-Christ; imitation de Jésus, mais de Jésus crucifié, mais de Jésus Dieu”. Wij zullen in dit hoofdstuk zien dat dit laatste niet de uitsluitende houding was van Sint-Jan van het Kruis, maar dat zijn opvatting over het geloof beide nodig heeft, Jesus' Mensheid en Zijn Godheid, om tot volle wasdom te komen.

geldigheid van een dergelijke genade. Zij blijft op het gebied van de beschrijvende mystiek. Zij bezit zonder twijfel theologische intuïtie, maar zij blijft toch bij voorkeur staan bij de beschrijving van hetgeen de ziel ondervindt in haar opgang naar de vereniging met God. In het *Kasteel der ziel* bemerken wij een poging om enig verband te leggen tussen de mystieke ervaring en het deugdenleven. Maar dit verband wordt eerder geconstateerd dan toegelicht vanuit innerlijke principes. Het is geen eigenlijke theologische wetenschap, niettegenstaande in haar werken een ontzaglijk arsenaal van feitenmateriaal besloten ligt. Daarom is het steeds moeilijk in de toestanden van het geestelijk leven die zij beschrijft, het essentiële te onderscheiden van het bijkomstige. Dit komt juist hieruit voort, dat zij die verschijnselen niet verbindt met de ontische grondslagen, waarop de essentiële structuur van de onderscheiden stadia in het geestelijk leven is opgebouwd.

De grote verdienste van Sint-Jan van het Kruis bestaat juist hierin, dat hij een innerlijke synthese heeft opgebouwd tussen de ervaring en de theologische wetenschap, die zelf ook een werkelijkheidskarakter draagt. Zijn werk is niet op de eerste plaats beschrijvend. Voor alles is hij theoloog. In de geestelijke mens bestudeert hij de ontwikkeling van de genade tot het volmaakte christelijke leven, d.i. tot de hoogst mogelijke vereniging met God in dit leven. Deze ontwikkeling bestudeert hij echter niet als een speculatief theoloog, die zich tevreden zou stellen met de kennis van de natuur van dit geestelijk leven of met de kennis van de ontische en morele wetten, die deze geestelijke vooruitgang beheersen. Neen, hij weet, dat hij ook existentieel verbonden is met die geestelijke vooruitgang zelf en zoekt daarom zo concreet mogelijk die weg naar de volmaaktheid aan te wijzen. Hij bestudeert de ontwikkeling der genade onder het opzicht der ervaring, d.w.z. naar haar psychologische weerklank in de geestelijke mens en hij tracht hiervan de psychologisch-morele wetten vast te stellen. Daarom heeft de psychologische beschrijving bij Sint-Jan van het Kruis een geheel ander karakter dan bij de heilige Theresia. Terwijl Theresia bij de ervaring blijft staan, verschijnt ze bij Sint-Jan van het Kruis als een resultaat der genade-ontwikkeling. Vast verbonden aan haar ontische principes, krijgt deze psychologische beschrijving het karakter van noodzakelijkheid. Hij wil de geestelijke ervaring niet enkel zien onder haar individueel aspect. Het is niet allereerst de bedoeling om zijn eigen ervaring kenbaar te maken, maar hij poogt de algemene geldigheid van deze ervaring aan te tonen vanuit de natuur der genade zelf, die zich ontwikkelt in een gelovig mens en die daarom algemeen geldende trekken van

menselijkheid en van geloof zal vertonen. In deze zin is zijn werk eerder theologie der mystiek dan een persoonlijke beschrijving van subjectieve mystieke toestanden⁵.

b) Tegenstelling tussen Theresia en Sint-Jan van het Kruis?

Deze algemene schets van het verschil tussen Sint-Jan van het Kruis en Theresia hebben wij hier ingelast, omdat zij enig licht werpt op een vermeende tegenstelling tussen deze twee vertegenwoordigers uit de gouden eeuw der mystiek.

Waarin ziet men⁶ dan de tegenstelling tussen Theresia en Sint-Jan ? Juist in de waardering van Christus. Voor de opgang naar de vereniging met God zou Theresia meer gevoel hebben voor de functie van Christus' Mensheid dan Sint-Jan. Sint-Jan van het Kruis leefde immers in de tijd, dat het quiëtisme van de Alumbrados erg verbreid was in milieus waarin men zich geestelijk en intellectueel hoger achtte dan de gemiddelde Spanjaard. De *Alumbrados* (verlichten), ook *dejados* (verlatenen) genoemd, waren een groep personen, die, steunend op de Arabische mystiek, waarvan de invloed vooral in Zuid-Spanje was doorgedrongen, leerden dat de geestelijke mens door contemplatie kan komen tot directe waarneming van het goddelijk wezen. Vanwege deze directe waarneming werd elke bemiddeling door heiligen en ook door Jezus' Mensheid afgewezen. De gedachte aan Christus' Mensheid was volgens hen hoogstens iets voor de zinnelijke mens en voor de lagere graden van het gebedsleven, maar bij de beschouwing moest deze gedachte als een verstrooiing, een onvolmaaktheid en een uiting van de lagere zinnelijke liefde worden uitgesloten. De volmaakte mens had volgens de Alumbrados niet meer nodig Maria lief te hebben noch de heiligen noch de Mensheid van Christus, want dat waren slechts zinnelijke voorwerpen en bijgevolg was zulke liefde ook slechts zinnelijk⁷.

⁵ In zijn afkeer van alle „psychologie” in de mystiek die volgens hem ten onrechte door de geestelijke schrijvers van de Spaanse gouden eeuw in de mystiek is binnengevoerd in de patristische „theologie” der mystiek, schijnt A. STOLZ dit onderscheid tussen Theresia en Johannes van het Kruis niet te hebben bemerkt. Vgl. A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Graz (1945), blz. 17.

⁶ Vgl. M. LÉPDE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, EC, 1947, blz. 160-166, 445-452. J. BARUZI, t.a.p., blz. 45, noot 2 en 148 noot 3.

⁷ J. DE GUIBERT, S.J., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, blz. 277-278. Vgl. Denz. 1255 en 1256. Zelfs raadden

Ogenschijnlijk liggen dergelijke beweringen in het theoretische vlak. In wezen uitte zich deze „verlichting” echter meer praktisch dan theoretisch. Vooral door het veelvuldig voorkomen der stigmatisatie wekten deze mensen een naïeve belangstelling voor de altijd op sensatie beluste massa. Deze beweging schijnt niet aan een bepaalde periode gebonden te zijn. Karl Rahner wijst er tenminste op, dat ook voor de moderne mens de zondige verleiding om te kiezen tussen God of de wereld⁸, een verleiding is, die voortkomt uit de toestand van de mens besmet met erfzonde. Wij doen alsof God alles absorbeert en geen plaats laat voor een bovenwereldlijke pluraliteit. Als wij beweren de heiligen te vereren, een religieuze daad te stillen tegenover de Mensheid van Christus, dan kan in deze bewering volgens Rahner „heiligen” en „Mensheid van Christus” zonder meer vervangen worden door „God”⁹. Hij wijst ook op het probleem dat ons hier bezig houdt, als hij zegt: „Hoe moeilijk de verchristelijking van de religieuze oer-daad voor God is blijkt zelfs in de theorie van de christelijke mystiek. Steeds stond deze theorie aan de verleiding bloot (tot en met de leer van Sint-Jan van het Kruis), in de mystieke activiteit alles voor God te laten verdwijnen, zodat achteraf steeds correcties nodig waren op een dergelijk pantheïstisch beginsel, indien men eraan wilde vasthouden, dat de mysticus zich kon en mocht verdiepen in de Mensheid van Christus”¹⁰.

Om te ontdekken, dat zijn beweringen niet kloppen met de teksten van Sint-Jan van het Kruis, hoefde Rahner slechts een citaat te lezen als dit: „Ontneem me niet mijn God, hetgeen Gij mij eens hebt gegeven in Uw enige Zoon Jesus Christus, in Wie Gij mij gegeven hebt alles wat ik maar verlang. Van mij zijn de hemelen en van mij is de aarde: de rechtvaardigen horen mij toe en de zondaars. De engelen zijn van mij en de Moeder van God en alles is van mij.

de quiëtisten aan, zich na de heilige communie in te spannen niet aan Christus te denken maar alleen aan God en daarom het kruisbeeld, als mogelijke verstrooiing, op veilige afstand te houden. T.a.p., blz. 256, nr. 442.

⁸ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverständnis*, in: Gul, 26, 1953, blz. 279-288.

⁹ T.a.p., blz. 282.

¹⁰ T.a.p., blz. 284. Eigenaardig is dat schrijver in een opstel van zijn broer van het tegenovergestelde een bewijs had kunnen vinden: H. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, in Zitschr. f. kath. Theol., 1935, blz. 333 vv. Overigens geeft K. RAHNER, t.a.p., blz. 285, als derde en hoogste fase van onze verhouding tegenover God aan: „die Kreatur, sie selbst in ihrer Entsprungenheit und Selbständigkeit in Gott zu finden”. Dat deze gedachte expliciet bij Sint-Jan voortkomt, hebben we uitvoerig aangetoond in het IVde hoofdstuk, blz. 163-168.

God zelf is de mijne en helemaal voor mij, omdat Christus de mijne is en helemaal voor mij" ¹¹.

Mogelijk heeft Rahner zich laten verleiden door de gangbare leuze over Sint-Jans leer, dat deze de leraar is van het *nada*, van het *niets* en vergat hij te lezen hoe deze kerkleraar ook de leraar van het *todo*, van het *al* is.

c) Vergelijking tussen het Christusbeeld van Sint-Paulus en de synoptici en dat van Sint-Jan van het Kruis en Theresia.

Een dergelijk citaat laat ons echter alleen zien dat in Sint-Jans theologie van de mystiek wel terdege plaats is voor de Mensheid van Christus; het zegt ons echter niet veel over het *hoe*. Dit wilden we tot onderwerp van studie maken.

Het is zonder meer duidelijk, dat de functie van Christus in het geestelijk leven niet steeds dezelfde zal zijn. Ook hier is een groeien tot de mannenmaat van Jesus Christus. Die functie van Christus kan variëren van een fantasierijke voorstelling van het leven van Jesus tot de verbondenheid met zijn Persoon. Daartussen ligt een hele reeks van mogelijkheden. Als wij dit met een voorbeeld duidelijk mogen maken, behoeven wij slechts te wijzen op de verschillende betekenis, die Jesus had voor de synoptici aan de ene kant en voor de Evangelist Sint-Jan en voor Paulus aan de andere kant.

De Christus van de synoptische Evangeliën is op het eerste gezicht toegankelijker, menselijker, meer voor de hand liggend, dan de Christus van Paulus, maar Hij wordt pas ten volle verstaan vanuit het geheel der Nieuw-Testamentische openbaring en wel het best vanuit Sint-Paulus, die ons de achtergrond ontsluit van de geheimzinnige figuur van de Christus der Evangeliën ¹². Wij dienen dit ook voor ogen te houden bij het bestuderen van het christologisch karakter van de geschriften der mystieken. Een meer theologisch georiënteerd auteur als Sint-Jan van het Kruis zal eerder dan The-

¹¹ *Vermaningen* enz.; II; Ned. Vert. II, blz. 480-481.

¹² R. GUARDINI in: *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Würzburg (1953), 3°, wil zijn lezers van het meest duidelijke Christus-beeld leiden naar het minst begrijpelijke. Hij begint daarom met de brieven van Paulus; vervolgens ontwikkelt hij het beeld van Christus in de brief aan de Hebreëen; dan in het Evangelie van Sint-Jan om langs het Christusbeeld van de Apocalyps te komen bij dat van de synoptische evangeliën.

resia een synthetische en algemeen geldende kijk geven op de functie van Christus bij de mystieke begenadiging. Theresia is immers meer verhalend en beschrijvend, bovendien particulier in haar uiteenzettingen.

2. *Sint-Jan van het Kruis ziet de functie van Christus theologisch.*

Wij zullen nu eerst nauwkeurig nagaan, waarin die tegenstelling tussen Theresia en Joannes van het Kruis bestaat. Daarbij zal het duidelijk worden dat deze tegenstelling niet zodanig is, dat de een de functie van Christus' Mensheid aanvaardt, terwijl de ander ze verwerpt, maar dat Sint-Jan van het Kruis, in de trant van Sint-Paulus, meer theologisch schrijft over deze mensheid, terwijl Theresia in het voetspoor van de synoptici op een meer verhalende, beschrijvende, meer menselijke wijze, zo men wil, spreekt over de Mensheid van Christus. Om Sint-Jans opvatting over de functie van Christus' Mensheid in het geestelijke leven tot en met de aardse voltooiing beter te begrijpen, zullen wij in het kort Sint-Paulus' zienswijze aanhalen. Tenslotte zullen wij dan aan de hand van enkele teksten van Sint-Jan nagaan, hoe hij door zijn leer over het geloof, als enig geproportioneerd middel ter vereniging, de Mensheid van Christus op een theologische wijze zinvol integreert in de synthese van het geestelijk leven.

II.- HET ONDERSCHIED TUSSEN SINT-JAN VAN HET KRUIS EN THERESIA VAN AVILA VOLGENS J. BARUZI

Baruzi heeft er voor het eerst op gewezen, dat Sint-Jan van het Kruis met betrekking tot Christus' Mensheid een andere opvatting was toegedaan als Theresia¹³. Volgens hem een opvatting die herinnert aan die van de Alumbrados, die wij in het begin van dit hoofdstuk hebben vermeld. Eigenaardig genoeg doet hij dat naar aanleiding van een tekst, die uitdrukkelijk zegt, dat de geestelijke mens zich nooit moet losmaken van Christus' Mensheid in zijn opgang naar de hoogste eenheid.

¹³ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, blz. 45, noot 2 en blz. 548, noot 3.

1. De teksten.

In de kritische uitgave n.l. van Sint-Jans werken door Gerardo, waarop Baruzi was aangewezen bij gebrek aan beter, kwam een passage voor die een duidelijke afzwakking was van Sint-Jans afwijzende houding tegenover al wat door de zinnen op een ongezuiverde wijze bemiddeld wordt tegenover de geest. De tekst luidt: „Wat ik gezegd heb over deze inspanning om distincte kennis en voorstellingen te vergeten en te verwerpen moet niet toegepast worden op Christus en Zijn Mensheid. Het kan soms gebeuren dat de ziel op dit hogere niveau en bij de enkelvoudige blik op de Godheid, zich deze heilige Mensheid niet uitdrukkelijk herinnert, omdat God met eigen hand de ziel heeft opgeheven tot deze, als het ware duistere maar toch zeer bovennatuurlijke kennis. Het is echter niet verstandig zich in te spannen deze heilige Mensheid te vergeten. Liefdevol opzien naar deze Mensheid en erover mediteren zal de ziel immers ertoe brengen alles wat goed is te bezitten . . . Ofschoon alle andere lichamelijke en zichtbare dingen een hindernis zijn en vergeten dienen te worden, is het duidelijk, dat wij hierbij niet Hem moeten insluiten, Die kwam om onze verlossing en Die de waarheid, de deur, de weg en de gids is tot alle goede dingen”¹⁴.

Eenzelfde reserve voor de Mensheid van Christus bij het afwijzen van al het zintuiglijke als middel ter vereniging treffen wij aan in de oude edities van de *Donkere Nacht*¹⁵: „Ik zou helemaal niet de indruk willen wekken, alsof het hier gaat over het achterwege laten van de meditatie of reflexie. Niemand late de meditatie achterwege voordat het totaal onmogelijk is te mediteren en als de Heer zelf het verhindert . . . Op andere tijden en bij andere gelegenheden moet dit hulpmiddel, deze steun, steeds worden gebruikt.

Verder moet men mediteren over het leven en het kruis van Christus, hetgeen de veiligste en beste weg is tot de zuivering en het geduld en een wonderbare hulp tot de contemplatie”.

Baruzi wijst er nu terecht op, al heeft hij het niet zelf ontdekt, dat beide uitweidingen over de voortreffelijkheden van Christus' Mensheid *niet* van de hand van Sint-Jan van het Kruis zijn. Een huiverige uitgever, die zich duidelijk de kerkelijke uitspraken tegen

¹⁴ BC, III, 2, nr. 14; ed. crit. GERARDO I, blz. 277; vgl. ALLISON PEERS, *Complete works*, I, blz. 218, noot 1.

¹⁵ DN, I, 8, nr. 7; ed. crit. GERARDO II, blz. 35, noot 1; vgl. ALLISON PEERS, *Complete works*, I, blz. 358, noot 7.

Molinos herinnerde ¹⁶, heeft gemeend de werken van Sint-Jan van het Kruis vollediger te maken door deze woorden over de Mensheid van Christus aan de tekst van Sint-Jan van het Kruis toe te voegen.

2. *Theresia's visionaire opvatting van Christus' Mensheid.*

Bovendien hecht deze uitgever er grote waarde aan Sint-Jans leer over de contemplatie volledig in overeenstemming te brengen met die van de heilige Theresia. Hij meent dat te kunnen doen door woorden van S. Theresia, die de autoriteit was voor de leer van het geestelijke leven, toe te voegen aan de tekst van Sint-Jan van het Kruis. Daarbij let hij er zelfs niet op, dat zeker de tweede tekst niet past in de kontekst. Inderdaad lezen wij bij Theresia, waar zij spreekt over het bovennatuurlijk gebed van rust, dat zij zich ervan heeft laten overtuigen dat de Mensheid van Christus een beletsel zou zijn voor verdere voortgang: „Daar men dan ziet, hoeveel men heeft gewonnen en welk een genot men deelachtig wordt, zou niemand in staat zijn geweest, mij tot de beschouwing der Mensheid te doen terugkeren; zelfs meende ik werkelijk, dat zij een beletsel voor mij was... Slechts zeer korte tijd verkeerde ik in die mening (*dwaling* schreef ze oorspronkelijk, maar veranderde dat naderhand in *mening*), en zo keerde ik spoedig terug tot mijn vroegere gewoonte, mij te verlustigen in het bijzijn van de Heer; in het bijzonder wanneer ik communiceerde, moest ik altijd Zijn beeld of voorstelling voor ogen hebben, omdat ik die niet zo diep in mijn ziel gegrift kon houden, als ik wel wilde” ¹⁷. Vooral in het laatste stuk van deze tekst bemerkt men een duidelijke reactie tegen het quiëtisme van de Alumbrados, die de praktijk verbreidden, zelfs bij het communiceren niet aan Christus te denken, maar alleen aan de Godheid en daarom dan ook een afbeelding van Christus of van een kruisbeeld als storende afleiding verboden ¹⁸. Zelf ziet zij haar visioenen als een charismatische correctie op deze houding: „Opdat ik nog duidelijker de grootheid van mijn *dwaling* zou inzien en dit ook zou mededelen aan de vele personen, met wie ik hierover sprak en eindelijk het ook hier zou kunnen vermelden, hebt Gij, gelijk ik nog verhalen zal, mij later herhaaldelijk U willen doen aanschouwen. Ik houd het ervoor, dat dit ook de reden is, waarom vele zielen, tot

¹⁶ Zie blz. 69.

¹⁷ *Het boek van haar leven*, 22, nr. 3 en 4; Ned. vert. I, blz. 334.

¹⁸ Zie blz. 69.

het gebed der vereniging opgeklommen, geen verdere vorderingen maken en niet geraken tot groter vrijheid des geestes" ¹⁹. Zij is ten stelligste ervan overtuigd, dat zich verdiepen in de Mensheid van Christus geen belemmering is voor de geestelijke opgang. Integendeel! Wij horen hier dezelfde toon als in de toevoeging van de interpolator van de tekst van Sint-Jan van het Kruis.

Enkel de bewering, dat dit een beletsel kon zijn, moet haar ontzettend hebben gehinderd.

Verscheiden malen komt zij er uitvoerig op terug en zoekt naar argumenten, die soortgelijke beweringen weerleggen. Dat zij zichzelf ooit gestoord heeft aan een dergelijke raad, n.l. het zich distantiëren van Christus' Mensheid om op een hoger plan met 'de Godheid' bezig te zijn, blijft haar voortdurend kwellen en zij meent niet genoeg te kunnen waarschuwen tegen een dergelijke praktijk. Een zekere wrok is zelfs merkbaar tegen de persoon, die dat onderwerp aanroerde: „Als hij in zijn verklaring maar breedvoeriger was geweest, zoals hij gezegd had te willen doen, dan was het juist geweest; maar dit in enkele woorden samen te vatten voor ons, die er zo weinig begrip van hebben, kan zeer veel nadeel berokkenen" ²⁰.

Hoewel de praktijk haar zelf in dit opzicht teleurstelde, kan zij niet aannemen, dat de propagandisten van een dergelijke theorie dit zelf serieus opvatten en in praktijk brachten. „Ik kan dan ook niet geloven, dat zij dit doen; in ieder geval hebben zij hierin niet het juiste inzicht en zullen aldus zichzelf en anderen schaden". En dan volgt een opmerking, die we ook al tegenkwamen in de toevoeging van de vol-ijverige corrector van Sint-Jan van het Kruis: „Dit tenminste kan ik haar verzekeren, dat zij deze twee laatste verblijven niet zullen binnengaan; want wanneer zij de gids verliezen, die toch de goede Jesus is, zullen zij de weg daarheen niet vinden; het zal reeds veel zijn, als zij in de voorgaande een veilig verblijf vinden. De Heer zegt toch zelf, dat Hij de weg is, en eveneens zegt de Heer, 'dat Hij het Licht is en dat niemand tot de Vader kan komen dan door Hem' en verder 'wie Mij ziet, ziet de Vader'" ²¹. En het logi-

¹⁹ *Het boek van haar leven*, 22, nr. 5; Ned. vert. I, blz. 335, 336.

²⁰ *Het Kasteel der ziel*, VIde verblijf, hoofdstuk 7, nr. 7; Ned. vert. III, blz. 487.

²¹ T.a.p., blz. 488. Behalve op de reeds aangehaalde plaatsen komt THERESIA nog terug op de belangrijkheid van de Mensheid van Jesus (maar dit betekent bij haar ook: de Menswording, het mens-geworden Woord) in: *Leven*, 12; *Weg der volmaaktheid*, 38. Meer gerijpt tot geestelijke volheid komt ze er nog eens nadrukkelijk en meer nauwkeurig op terug in het zesde verblijf van *Kasteel der ziel*, hfdst. 7. P. JERÓNIMO GRACIÁN, die in deze tijd biechtvader van de heilige was en in zijn werken een voor zijn tijd ongewoon diep inzicht ontwikkelt in het

sche en doortastende besluit: „Met deze wijze van overwegen moeten allen beginnen, voortgaan en eindigen; het is een uitstekende en veilige weg, totdat de Heer hen tot andere bovennatuurlijke dingen leidt”²². Geleerden „die de wetenschap en de deugd in hogere mate hadden”²³ zijn het er wel niet mee eens en „hebben kritiek uitgeoefend op mijn zienswijze en me verklaard, dat ik de kwestie niet begreep”²⁴. Maar steunend op haar ervaring, blijft ze bij haar eigen standpunt, door heel haar werk heen.

Intuitief beseft zij ook, dat deze houding overeenkomt met de authentieke geloofsdaad en met de volgroeiheid in het geloven. Haar redenering hiervoor echter voldoet niet bijzonder. Als men de opwerping maakt, dat Christus zelf heeft gezegd, dat het goed was, dat Hij heen ging, voelt ze zich geenszins onzeker in haar stelling: „dat gold niet voor Maria, omdat deze *sterk was in het geloof* en... dat gold ook later niet meer voor de Apostelen, toen ze *bevestigd waren in het geloof*, zoals wij nu moeten zijn”²⁵. Inderdaad doorbreekt het geloof nooit het kader van de Menswording. Het is onchristelijk, zoals Rahner zegt, als men meent verplicht te zijn een keuze te maken tussen de Mensheid of de Godheid van Christus. Het hoort juist tot de essentie van de Menswording deze beide in een persoonlijke harmonie te hebben verenigd.

De opvatting, waartegen Theresia reageert, verraaft inderdaad een onvolgroeid geloof. In deze zin zal Sint-Jan van het Kruis er ook over spreken, zoals verder zal blijken.

Het wekt bevreemding als men bij „die zeker iemand” die Theresia bedoelt als de verwekker van een voor haar zo fataal inzicht, denkt aan Sint-Jan van het Kruis²⁶. Deze mening heeft zelfs de schijn tegen zich. Wie die „zeker iemand” kan geweest zijn, valt niet te achterhalen. Ongetwijfeld is het een of andere sympathiserende met de beweging van de Alumbrados. Wij wezen daarom ook hiervoor reeds op de treffende overeenkomst tussen Theresia's afwij-

dogma van Christus' mystiek Lichaam, zegt in zijn *Unión del alma con Cristo* (dus *niet* con Dios - met God), Madrid, 1616, nieuwe kritische uitgave door P. SILVERIO, Burgos, 1938: „Vele jaren had de H. Moeder Theresia van Jesus zulk een visioen der verbeelding; voortdurend had zij de gedaante van Christus bij zich, in grote schoonheid, gelijk Hij is verzezen”.

²² *Boek van haar Leven*, 13, nr. 19; Ned. vert. I, blz. 225.

²³ *Boek van haar Leven*, 22, nr. 2; Ned. vert. I, blz. 333.

²⁴ *Het Kasteel der ziel*, VIde verblijf, hfdst. 7, nr. 6; Ned. vert. III, blz. 486.

²⁵ T.a.p., nr. 17; Ned. vert. III, blz. 498.

²⁶ Zo b.v. MARIE DU SAINT SACRAMENT, *Oeuvres de saint Jean de la Croix*, Bar-le Duc, 1933, dl. In blz. XXXVII; dl. III, blz. 940 vv; dl. IV, blz. 547 vv.

zing van deze opvatting en de kerkelijke formulering van Molinos' leer²⁷. Nergens komt in Sint-Jans werken iets voor, dat wijst in de richting van de door Theresia gewraakte opmerking. Integendeel, hij beweert dat het zelfs in de hoogste stadia van het geestelijk leven nodig zal zijn af en toe terug te keren tot het eenvoudig meditatief gebed. En meditatie is voor hem „een redenerende daad met behulp van de beelden, vormen en voorstellingen, opgemaakt en verbeeld door de genoemde zintuigen, zoals b.v. zich Christus gekruisigd verbeelden, of aan de kolom of in een andere omstandigheid”²⁸. Hij spreekt er nergens uitvoerig over en vergeleken met hetgeen b.v. Theresia of Ignatius erover zeggen, vormen de woorden, die hij aan de meditatie wijdt, slechts elementaire opmerkingen. Hij vindt dat „wij ons moeten vergenoegen met de mysteriën en waarheden te kennen met de eenvoud en de oprechtheid waarmee de Kerk ze ons voorhoudt. Want dat is voldoende om de wil heftig te doen ontvlammen; wij moeten ons niet laten meeslepen tot verdere diepzinigheden en nieuwsgierigheden. Het zou al een wonder zijn als er geen gevaar in stak”²⁹. Hij geeft duidelijk aan in welke omstandigheden en onder welke condities de mens, die zich op de volmaaktheid toelegt, kan afstand doen van het discursieve der meditatie en kan volstaan met een liefdevolle aandacht voor Gods presentie. Maar evengoed als hij beweert, dat de meditatie geen evenredig middel is voor de vereniging met God die hij op het oog heeft en waarvoor het geloof het enig middel is, zegt hij ook nadrukkelijk, dat het op gezette tijden nodig zal zijn terug te keren tot het meditatief contact zoeken met God.

3. *Christus' Mensheid in de meditatie volgens Sint-Jan.*

Baruzi heeft hierin een innerlijke tegenspraak gezien³⁰. Volgens hem zou de eigenlijke maar onuitgesproken overtuiging van Sint-Jan van het Kruis zijn, dat die zintuiglijke meditatie totaal leeg en nutte-

²⁷ Zie noot 5.

²⁸ BC, II, 12, nr. 3: „... la meditación, que es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos, así como imaginar a Cristo crucificado o en la columna o en otro paso”.

²⁹ BC, II, 29, nr. 12: „Contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia. Que esto basta para inflamar mucho la voluntad, sin meternos en otras profundidades y curiosidades en que por maravilla falta peligro”.

³⁰ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, blz. 378-391 en 472-490.

loos is. Omdat hij echter leefde in een katholiek milieu en elke reactie wilde vermijden, heeft hij zijn persoonlijke overtuiging verdoezeld. Daarom zou hij de meditatie alleen uitdrukkelijk hebben afgewezen voor het hoger stadium van gebed, waar hij geen tegenspraak meer hoefde te duchten. Voor Baruzi is dit hoger stadium van *gebed* identiek met hoger *inzicht*. Daarom ziet hij er een tegenspraak in, dat Sint-Jan van het Kruis van de ene kant vasthoudt aan de meditatie en van de andere kant haar niet erkent als een onmiddellijke vereniging met God, verstaan in pantheïstische zin, waardoor de mens een dieper en oorspronkelijker inzicht krijgt in het universum.

Zonder twijfel is voor Sint-Jan van het Kruis de meditatie een lagere vorm van denken. Maar daarom is er nog geen innerlijke tegenspraak als hij die lagere vorm van denken niet afwijst. Want het is Sint-Jan van het Kruis niet te doen om hogere en meer oorspronkelijke visies op het universum, maar om die gedachte, resultaat van de meditatie, te laten inwerken op het affect, zodat de mens bemerkt, dat hij in Gods tegenwoordigheid is. En omdat de meditatie in bepaalde omstandigheden daartoe geschikt is, omdat zij gedachte in beeld is, houdt hij vast aan de meditatie. Hij kent ook een abstract denken, maar hij spreekt niet daarover, daar dit niet zo gemakkelijk die uitwerking voortbrengt³¹.

Voor Sint-Jan van het Kruis is deze zintuiglijke voorstelling van Christus in het meditatief gebed niet de enige manier waarop Christus een functie heeft in de geestelijke opgang van de christen. Als er niet meer was dan dit, zou het christelijke in zijn leer van zeer ondergeschikte aard zijn. Wij wilden echter ook hierop wijzen, omdat eruit blijkt, hoe onbruikbaar Sint-Jans opvatting over de meditatie is, om ook maar enigszins voorwendsel te zijn voor de verdenking van ongezonder spiritualisme dat Theresia kon hebben bewogen zich te onthouden van het mediteren over Christus' Mensheid. Trouwens in hetzelfde jaar van haar beklag over die vreemdsoortige raad van „een zeker iemand” schrijft zij aan een harer zusters een sympathieke aanbeveling waarin ze zonder enige reserve de loftrumpet steekt over de kwaliteiten van Sint-Jan van het Kruis als geestelijke leider. Zij zou dit zeker niet hebben gedaan als van hem de raad uitging, die haar zo slecht bekwam³².

³¹ BC, II, 29, nr. 11: „... y después de pasada la meditación queda la voluntad seca, aunque no inclinada a vanidad y a mal”.

³² Brief van December 1578 aan Ana de Jesús; Ned. Vert. II, blz. 748-749. Vgl. ELISÉE DE LA NATIVITÉ, *Saint Jean de la Croix et l'humanité du Christ*, in: EC., april 1934, blz. 167.

4. *Onze eigen opvatting over het onderscheid tussen Theresia en Sint-Jan van het Kruis.*

Wij hebben aangehaald, dat er wel enig verschil is tussen S. Theresia en Sint-Jan van het Kruis wat de *manier* betreft waarop de Christus een centrale plaats inneemt in beider geestelijke leer. Wij willen nu pogen die eigen manier van Sint-Jan van het Kruis vorm te geven. Het is echter geenszins onze bedoeling hier een volledige vergelijkende studie in te lassen over de verschillende uitbeeldingen van de Christusfiguur door deze twee vertegenwoordigers van de christelijke mystiek. Wat Theresia betreft volstaan wij met onze gegeven verklaring, dat zij zich voor haar zienswijze beroept op haar persoonlijke ervaring en in haar visioenen een garantie ziet voor de juistheid van die zienswijze, hoewel ze ook enige theologische intuïtie laat doorschemeren van de innerlijke reden doordat zij deze n.l. vermoedt in de volgroeidheid van de geloofshouding.

Over het verschil tussen beide manieren kunnen wij zonder voorbehoud reeds dit zeggen: de wijze waarop Sint-Jan van het Kruis de Christus ziet in de ontplooiing van het geestelijk leven verschilt *negatief* van die van Theresia, doordat hij zich nooit zal beroepen op persoonlijke ervaring³³ als op een doorslaggevend argument. Nog minder zal hij voor zijn zienswijze enige garantie zoeken in visioenen³⁴.

Als wij *positief* zijn houding tegenover de rol van Christus in de geestelijke opgang naar de eenheid met God willen aangeven, denken wij aan de formulering van Przywara: 'de leer van Sint-Jan van het Kruis is een Gods-mystiek temidden van een Christus-mystiek'³⁵. Zijn nacht-mystiek bevat als oer-beeld het gelaat van Christus in zijn verlatenheid door God. Als wij hetzelfde minder beeldrijk mogen uitdrukken zouden wij dit zeggen: Er is in het Christen-

³³ Voorrede BC, 2: „Y, por tanto, para decir algo de esta noche oscura, no me fiaré, ni de experiencia ni de ciencia...”.

³⁴ GABRIËL DE STE M. MADELEINE, O.C.D., *Visions et vie mystique*, Parijs, 1955, blz. 26 en 92: „La théologie démontre en effet avec évidence qu'il serait déraisonnable de s'attacher aux visions et de fonder sur elles notre vie intérieure; les visions ne sont pas des moyens prochains d'union à Dieu, ceux-ci ne se trouvent que dans les vertus théologiques”.

³⁵ E. PRZYWARA, S.J., *Ringten der Gegenwart*, Augsburg, 1929, dl. I, blz. 484. Hierbij merkt de schrijver op: „Nach seinem eigentlichsten (freilich von der Kritik unbeachtete) Sinn ist Peter LIPPERS, *Der Menschensohn*, Regensburg, 1926, ein neuzeitliches Wiederaufleben dieser Christusbetrachtung”.

dom een manier van verenigd zijn met God die de structuur — zij het een analoge — bepaalt van het hele Christendom: de manier n.l. waarop in de persoon van Christus een eenheid bestaat tussen de menselijke natuur en de Logos. Dit is niet louter een historische eenheid, die eenmaal was en nu als feit erkend wordt. Ook is ze niet louter ontisch. Die eenheid met God duurt voort in de structuur van ieder genade-leven, in iedere mede-gedeelde eenheid met God. In Christus is deze eenheid ook doorleefd, hetgeen wij in de theologie uitdrukken door te zeggen, dat Christus vanaf het begin de Godschouwing genoot, actueel verenigd was met God. Door iedere Christen is deze eenheid te doorleven en de gave zelf der heiligmakende genade is een oproep tot deze beleving. Is de menselijke wijze van een-zijn met God een eenheid die dezelfde structuur vertoont als de Incarnatie?

In het begin van dit hoofdstuk wezen wij op het fundamentele verschil tussen Christus en de christen. Maar dit verschil neemt niet weg, dat wij van Christus' eenheid met God moeten uitgaan om de structuur van onze eenheid met God te vermoeden. K. Adam³⁶ wijst erop, dat Christus' leerlingen deze eenheid bij hun meester niet van den beginne hebben doorgrond en dat Christus hen niet van het begin af plaatste voor de volle werkelijkheid van deze eenheid, dat Hij zijn persoons-bewustzijn slechts geleidelijk ontsluitte. Zij doorgrondten deze eenheid slechts in zover zij zich in geloof openstelden voor Christus' zelf-openbaring, en voor het onthullen van Christus' zelfbewustzijn als Mensenzoon en Zoon Gods. Vanuit deze geloofsovertuiging zullen Paulus en Johannes, zullen de patristiek en de theologie het zelf-bewustzijn van Christus uitleggen en van daaruit zullen ze onze eenheid met Christus trachten te begrijpen. Niet anders doet Sint-Jan van het Kruis. Theresia heeft minder belangstelling voor deze diepere ondergrond; zij neemt genoeg met de directe zekerheid van haar eigen ervaring.

Tegen de al te lichamelijke en anecdotische manier van contact zoeken met Christus heeft de invloed van Erasmus gereageerd door een werkje dat zeer verspreid was ten tijde van Sint-Jan. Bataillon vat die reactie samen als volgt: „Is het beeld van Christus' Mensheid het werkelijke Christus-beeld of is het niet eerder diens leer zoals deze verspreid ligt over het Nieuwe Testament? Wat is meer waard: een partikel van het Kruis bezitten of in zijn hart het mysterie van het Kruis dragen? Christus zelf heeft tot zijn Apostelen gezegd: „Het is goed voor U, dat Ik heenga; als Ik niet heenga, zal de Heilige

³⁶ K. ADAM, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf, 1954, blz. 113-222.

Geest niet tot U komen". Zijn tastbare menselijkheid was op enige manier een hinderpaal voor hen; als ze niet meer gebonden zijn aan deze tastbare menselijkheid, beschikken ze over heel hun kracht en heel hun inzicht.

Luisteren we naar Sint-Paulus' woorden: Als wij de Christus naar het vlees ook al hebben gekend, thans kennen wij Hem niet meer . . . Wij zijn allen onderling ledematen en als verzamelde ledematen vormen wij één lichaam. Van dat lichaam is Jesus Christus het hoofd en het hoofd van Jesus Christus is God"³⁷.

In zijn ijveren voor een meer geestelijk Christendom toont Erasmus enige overeenkomst met de Alumbrados; het is er echter tevens fundamenteel van onderscheiden, doordat Erasmus' invloed in Spanje doordrong langs het zuiveringskanaal der orthodoxe universiteiten zoals die van Alcalá. Persoonlijk was Erasmus niet bekend in Spanje; alleen zijn geschriften en zijn ijveren voor een meer schriftuurlijke oriëntatie in de theologie hadden er invloed. Wij hebben hierop reeds gewezen in onze inleiding bij het schetsen van het theologisch milieu waarin Sint-Jan van het Kruis opgroeide.

Gezuiverd en verzacht door de invloed van de intellectuele milieus, zoals dat van Alcalá's universiteit, vonden Erasmus' geschriften over het geestelijk ideaal een diepere weerklink dan men gewoonlijk vermoedt. Deze invloed uitte zich in een streven naar verinnerlijking van een al te zeer op het sensationele gerichte spiritualiteit. In deze geest horen wij ook Sint-Jan van het Kruis telkens reageren tegen wonderzucht en visioenen, tegen pompeuze opschik van kerken en beelden, tegen het bijgelovig waarderen van verzonnen ceremonies en paraliturgie, tegen bezoeken aan gestigmatiseerden en tegen het ongemotiveerd en vaak primitief vertrouwen in een gedegenerende getallenmystiek: „Veel mensen schrijven tegenwoordig zulke kracht en geloof toe aan de manieren en plichtplegingen hoe zij hun devoties en gebeden inkleden, dat zij menen er geen baat van te zullen hebben, wanneer een punt ontbreekt of overbodig is.

Zij staan erop, dat de mis gelezen wordt met zoveel kaarsen, niet meer of niet minder; dat deze of die priester ze leest; dat zij op dit of dat uur is, niet vroeger en niet later; dat de gebeden zo en zo lang zijn en van dat bepaalde soort en op die bepaalde tijd en met deze of die plechtigheden, en niet vroeger of later en niet anders; en dat de persoon, die de mis opdraagt deze of die manieren en eigenschap-

³⁷ M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Parijs, 1937, blz. 214 en blz. 325, met verwijzingen naar de Spaanse uitgave van ERASMUS, *Enchiridion*, Madrid, 1932.

pen heeft. Zij menen, dat er niets gebeuren kan, als er iets ontbreekt van wat zij hebben vastgesteld”³⁸.

Soortgelijke teksten zouden kunnen worden aangehaald over het bidden, het bezoeken van bepaalde heiligdommen, het overschatten van litanieën enz. Ieder van deze beschouwingen eindigt met een verwijzen naar de eenvoud van Christus en naar de gebruiken der Kerk. „Neem nooit een mens tot voorbeeld bij hetgeen gij doet, hoe heilig hij ook is... maar volg Christus na, die uiterst volmaakt en allerheiligst is en gij zult nooit mistasten”³⁹. Hij besluit: „Als dit leven niet besteed wordt aan de navolging van Christus, is het van geen waarde”⁴⁰.

Hiermee is slechts een algemene houding aangegeven tegenover Christus. Het is echter reeds duidelijk dat deze houding niet wordt ingegeven enkel door persoonlijke ervaring, maar voornamelijk door zijn theologische visie op Christus; dat ze niet wordt gerechtvaardigd door een beroep op visioenen, maar dat de juistheid ervan wordt verzekerd door het geloof, gefundeerd op de Schrift en de traditie van de Kerk: „Daarom onderwerp ik dan ook alles aan een beter inzicht en aan het oordeel van onze heilige moeder de Rooms-Katholieke Kerk, onder wier leiding niemand kan dwalen. Dit vooropgesteld, en steunend op de heilige Schrift, zal ik me verstouten te zeggen, wat ik weet”⁴¹. „Om iets te zeggen over deze donkere nacht (die het geloof is), zal ik mijn vertrouwen niet stellen op de onder-

³⁸ BC, III, 43, 1 en 2. „... Del grande arrimo que algunos tienen a muchas maneras de ceremonias introducidas por gente poco ilustrada y falta en la sencillez de la fe, es insufrible... pero de aquéllas sólo quiero decir de que — por no tener en sí esas maneras sospechosas interpuestas — muchas personas el día de hoy con devoción indiscreta, usan, poniendo tanta eficacia y fe en aquellos modos y maneras con que quieren cumplir sus devociones y oraciones, que entienden que si un punto falta y sale de aquellos límites, no aprovechará ni la oír Dios, poniendo más fiducia en aquellos modos y maneras que en lo vivo de la oración, no sin grande desacato y agravio de Dios. Así, como que sea la misa con tantas candelas, y no más ni menos; y que la diga sacerdote de tal o tal suerte; y que sea a tal o tal hora, y no antes ni después; y que sea después de tal día, y no antes ni después; que las oraciones y estaciones sean tantas y tales y a tales tiempos, ... y piensan que si falta algo de lo que ellos llevan propuesto, no se hace nada”.

³⁹ *Vermaningen en spreuken*, (Puntos de Amor), 63: „Nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, por santo que sea, porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones; sino imita a Cristo que es sumamente perfecto y sumamente santo y nunca errarás”.

⁴⁰ Brief 21: „... pues que esta vida, si no es para imitarle, no es buena...”.

⁴¹ *Voorrede II*, nr. 1: „... y por eso lo sujeto todo a mejor parecer y al juicio de nuestra santa madre Iglesia católica romana... y con este presupuesto, arriéndome a la escritura divina... me atreveré a decir lo que supiere”.

vinging noch zelfs op de wetenschap... Maar terwijl ik de hulp van deze beide factoren niet afwijs, zal ik toch voor alles wat ik hier te zeggen heb, voornamelijk voor het meest belangrijke, mijn toevlucht nemen tot de Schrift"⁴². Het is een duidelijk partij kiezen voor wat wij in de inleiding genoemd hebben de richting van de scripturisten tegenover de richting der scholastieken⁴³.

III.- DE FUNCTIE VAN CHRISTUS IN HET GEESTELIJK LEVEN VAN SINT-PAULUS IN VERBAND MET SINT-JAN VAN HET KRUIS

Wij willen echter niet volstaan met het aangeven van Sint-Jans algemene houding tegenover Christus, maar deze ook in details bestuderen. Daarvoor is echter nodig dat wij eerst in herinnering brengen enkele schriftuurlijke gegevens over de functie van de enige Middelaar tussen God en de mensen, de mens Jesus-Christus⁴⁴ in de opgang van de Christenmens naar eenheid met God. Wij beperken ons tot datgene, wat Sint-Paulus hierover zegt. De reden van deze bepreking is niet, dat hierover in het Nieuwe Testament niet meer waardevolle elementen te vinden zouden zijn, maar omdat Sint-Jans opvatting voornamelijk bij deze zienswijze van Paulus aansluit. Wij vragen ons daarom het volgende af: Spreekt Paulus over God en Christus op dezelfde wijze? Is zijn persoonlijk godsdienstig leven, zijn gebedsleven vooral, gericht tot Christus of tot God? Welke rol vervult hierbij het geloof⁴⁵?

Wij trachten daarom nu enkel enig inzicht te verkrijgen in het innerlijk leven van de Apostel. Wij beogen niet op de eerste plaats een schriftuurlijke verantwoordnig te geven van de mystiek in het

⁴² Voorrede BC, 2° „... no me fiaré ni de experiencia ni de ciencia para decir algo de esta noche oscura (que es la fe), porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiese de estas dos cosas aprovecharme he para todo lo que hubiere de decir, a lo menos para lo mas importante y oscuro de entender, de la Divina Escritura”.

⁴³ Vgl. J. VILNET, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, EC, Parijs, 1949, blz. 70-93: Les citations bibliques et l'expression doctrinale. — H. SANSON, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Parijs, 1953, blz. 26, noot 2

⁴⁴ Tim. 2, 5.

⁴⁵ Voor de uiteenzetting van Sint Paulus' leer steunen wij voornamelijk op twee artikelen van de Leuvense hoogleraar L. CERFAUX, *La mystique paulinienne*, in: VS-suppl., nr. 23, nov. 1952, blz. 413-425 en *L'Apôtre en présence de Dieu*, in: *Recueil Lucien Cerfaux*, dl II, Gembloux, 1954, blz. 469-481. In het vervolg citeren wij beide artikelen respectievelijk als VS-suppl en blz. en *Recueil* en blz.

algemeen, hoewel wij ook daarop, zij het slechts zijdelings, de aandacht zullen vestigen.

Als mystiek een religieuze werkelijkheid is van alle tijden, kan men wel vermoeden, dat zij bij Paulus aanwezig moet zijn. Zij is *daarom* echter in zijn brieven nog niet uitgesproken. Het is dan ook geenszins onze bedoeling ons met Paulus' gezag de legitimiteit van een vorm van mystiek uit de zestiende eeuw te gaan verdedigen. Veeleer willen wij erop letten, dat hij theoloog is. Hoewel zijn theologie gedragen wordt door ervaring, is zij toch niet overal directe verwoording van religieuze ervaring.

Dit is een enigszins riskante onderneming waarbij men spoedig geneigd is het terrein van het objectieve te verlaten en vrij spel te laten aan een subjectieve interpretatie, om zodoende zijn eigen systeem terug te vinden bij de Apostel. Dat zal ook wel de reden zijn waarom er relatief zo weinig geschreven is over het gebedsleven van Sint-Paulus, over de confrontatie van deze mens met God in de intimiteit van zijn ziel. Cerfaux voegt er nog een andere reden aan toe: „Misschien”, zegt hij, „verkiezen wij, terwille van onze rust, wetenschappelijke werken, die minder ons leven engageren en, terwille van ons gemak, werken, die ons meer laten verwijlen in de wereld van de ideeën dan in de wereld van de levende roerselen en toestanden van de ziel”⁴⁶. Wat er ook van zij, het is zaak op dit terrein zonder vooringenomenheid te werk te gaan.

1. *God en Christus in Paulus' religieus leven.*

Beginnen wij met ons af te vragen, door wie Paulus geroepen wordt, door Christus of door God. In Galaten 1, 15 vv. spreekt de Apostel op directe wijze over zijn roeping. Hij doet dat in de context van een apologie, van een belijdenis (in de zin die *belijdenis* heeft bij Augustinus): „En toen het Hem had behaagd, die mij van de moederschoot af door Zijn genade had uitverkoren en geroepen, toen het Hem had behaagd, Zijn Zoon aan mij te openbaren, opdat ik Hem onder de heidenen zou verkondigen...”. Degene, die Paulus hier roept, zegt Cerfaux, die Paulus apart zet, is Dezelfde Die in het Oude Verbond de profeten roept en hen voor Zich afzondert. Paulus vergelijkt zich met de Godsmannen van het Oude Verbond. Evenals zij, weet hij zich geroepen door God. Bovendien kent hij die God als de Vader van zijn Heer, Jesus Christus.

⁴⁶ *Recueil*, blz. 469.

Niet anders spreekt hij in I Kor. 15, 8 en 9, 1, waar Paulus beweert de verrezen Christus te hebben gezien: „Ben ik geen Apostel? Heb ik onze Heer Jesus niet gezien? — Het laatst van allen verscheen Hij aan mij als aan de misdraacht. Ja waarlijk, ik ben de allermiste der Apostelen, niet waardig Apostel genoemd te worden... maar door Gods genade ben ik, wat ik ben”, Apostel n.l. Het Christus-visioen maakt van Paulus een Apostel, d.w.z. iemand die de opdracht heeft de boodschap van de Verrijzenis te verkondigen. Voorwerp van de Blijde Boodschap is de verrezen Christus. Maar God koos hem uit voor deze boodschap: „Paulus, dienaar van Christus Jesus, geroepen als Apostel en bestemd voor het Evangelie van God, dat *deze* (God n.l.) tevoren door Zijn profeten in de heilige Schriften had aangekondigd over Zijn Zoon” (Rom. 1, 1-3). Deze teksten zijn duidelijk. Voor Paulus komt de roeping van God, de Vader van onze Heer Jesus Christus, van Degene die Zijn Zoon heeft opgewekt uit de doden.

Bij het lezen van Fil. 3, 12 zou men geneigd zijn zich het feit van Paulus' roeping anders voor te stellen. Sprekend over de eindterm, die hij wil bereiken, zegt hij: „Zeker, ik heb het nog niet bereikt, en nog ben ik niet volmaakt; maar ik jaag het na, om het te grijpen, omdat ik ook zelf gegrepen ben door Christus Jesus”. Verschillende exegeten denken bij deze laatste zinsnede aan de spreekwijze van de Griekse mystiek: „gegrepen worden door de godheid; in beslag genomen worden door de godheid”⁴⁷. Cerfaux toont echter aan dat het hier helemaal niet gaat over een 'Christus-mystiek', maar dat Paulus ook hier weer het initiatief voor zijn roeping terugvoert op God⁴⁸. Wat zijn roeping betreft is Paulus zich bewust hetzelfde te ondergaan wat de profeten van het Oude Verbond tot profeten maakte. God legt beslag op hem; zet hem apart. Het is niet alleen het vernemen van een opdracht die hij heeft uit te voeren, maar het is een inwerking Gods die van Paulus een ander mens maakt. Het gaat hier niet om de onderwerping van de menselijke wil aan een bevel dat van buiten komt; het bevel doordringt hem, verheft hem tot de hoogte, die nodig is om dit bevel uit te voeren. Hij is zich

⁴⁷ Aldus o.a. A. DEISSMANN, *Paulus*, Tübingen, 1924, blz. 90-124 en W. MUNDLE, *Das religiöse Leben des Apostels Paulus*, Leipzig, 1923, blz. 60. Op dezelfde manier, dus als 'gegrepen worden door de godheid' wordt deze passage opgevat door J. LEBRETON, S.J., hoewel deze zich niet uitdrukkelijk beroept op de parallel met de Griekse mystiek: *La contemplation dans le Nouveau Testament*, II, *La contemplation dans la vie de saint Paul*, in: *Rech. Sc. Rel.*, 30 (1940), blz. 83 en 84.

⁴⁸ *Recueil*, blz. 471-474.

daarvan bewust. Hij bemerkt in zijn wezen en in zijn activiteit de kracht Gods, die werkzaam is: dat is zijn grote religieuze ervaring. Hij is zich ervan bewust geroepen te zijn zoals de profeten, hoewel hij zich nooit openlijk de titel van profeet aanmatigt. Wel herinnert heel de kontekst van zijn roeping, de technische uitdrukkingen waarvan hij zich bedient, het verloop van de gebeurtenissen dusdanig aan de roeping van de Oud-Testamentische profeten, dat de gelijkenis zich opdringt⁴⁹. Zekerheid omtrent zijn roeping heeft Sint-Paulus sinds het visioen van Damascus. Hierover zijn alle exegeten het wel eens, dat het visioen van Damascus voor Paulus het beginpunt vormt voor de vernieuwing van zijn godsdienstig leven. Cerfaux wil niet, dat deze vernieuwing verstaan wordt in de zin van *bekering*, niet in de zin van volledige breuk met het oude om zich te keren naar iets absoluut nieuws⁵⁰. Er zijn exegeten, zoals Lebreton⁵¹, die het laten voorkomen alsof Paulus na zijn Damascus-visioen zich afzonderde in de woestijn van Arabië, niet om, zoals Jesus biddend bezig te zijn met de God, Die hem riep, maar met Jesus, Die hem „heeft gegrepen”. Is dat inderdaad zo? Keert zich Paulus ná zijn roeping in zijn gebed naar de afbeelding van de heerlijkheid die de Vader hem heeft getoond in Zijn Zoon of richt hij zich naar God de Vader, Die hem heeft geroepen en Die hem Zijn Zoon toont? Dit onderscheid kan wellicht te subtiel schijnen, voor het achterhalen van Paulus' godsdienstige ervaring is het toch van belang. Het plaatst het dilemma Christus-mystiek of Gods-mystiek in de juiste verhouding.

In het begin van dit hoofdstuk hebben wij gezien dat de Alumbrados eenzijdig opteeden voor God met uitsluiting van de enige Middelaar, de mens Jesus-Christus. Is de juiste reactie tegen hen in het midden te brengen, dat Jesus de enige term is van de godsdienstige daad met uitsluiting van het *mysterium tremendum* dat God is? Of moeten wij niet eerder zeggen dat hier geen eigenlijk dilem-

⁴⁹ *Recueil*, blz. 466. In navolging van N. SÖDERBLOM, (*The living God. Basal forms of personal religion*, Oxford, 1939, blz. 348), maken de meeste protestantse theologen (o.a. HEILER, BARTH, BRUNNER en CULLMANN) een onderscheid tussen profetische vroomheid en mystieke vroomheid. Volgens hen is profetische vroomheid: schriftuurlijk, persoonlijk, christelijk, voltrokken in de geschiedenis; daartegenover is mystieke vroomheid: onschriftuurlijk, monistisch, heidens, on-tijdelijk. Wij zullen hierop terugkomen als wij in ons *Besluit* te spreken komen over K. Barths en E. Brunners moeilijkheden t.o.v. de mystiek.

⁵⁰ *Recueil*, blz. 470.

⁵¹ J. LEBRETON, *La contemplation dans le Nouveau Testament*, II, *La contemplation dans la vie de saint Paul*, in: *Rech. Sc. Rel.*, 30 (1940), blz. 83.

ma bestaat? Voor wie gelooft in de Menswording is hier geen plaats voor een of-of. God openbaart Zich in Jesus; in Jesus heeft God Zich tenvolle uitgesproken. Hij is de enige Bemiddelaar. Niemand ervaart God in christelijke zin tenzij door Christus. Ontsch is Christus steeds bij een dergelijke daad betrokken. Voor Paulus bestaat dit hierin, dat het visioen van de Christus op de weg naar Damascus hem heeft doen buigen voor God, Die hem riep; dat dit hem geplaatst heeft in de houding van de Oud-Testamentische profeten, wier leven 'omgekeerd' was nadat ze de glorie van God hadden aanschouwd. Dat deze glorie voor Paulus zichtbaar wordt op het gelaat van Christus, in de persoon van de verrezen Christus, verandert niet de fundamentele zin van zijn ervaring.

Om misverstand te voorkomen willen wij nog eens duidelijk doen uitkomen, dat wij spreken over de innerlijke ervaring van Paulus en niets willen zeggen over de aard van de openbaring Gods in Jesus en in die van het Oude Testament. Wij weten natuurlijk zeer wel, dat de openbaringen van het Oude en het Nieuwe Testament verschillen als het voorlopige en uiteindelijke. Maar daarover spreken wij thans nog niet. Waar wij het geloof beschouwen bij de ervaring, zullen wij ook dit onderscheid nader in ogenschouw nemen en dan zien dat de Godservaring wezenlijk anders en rijker wordt door het geloof in Christus als de God-Mens.

Op een tweede punt willen wij eveneens de aandacht vestigen om een mogelijk misverstand te voorkomen. Wij spreken hier over het visioen van Paulus als over het beginpunt van zijn vernieuwd godsdienstig leven. Ook bij onze opmerkingen over Sint-Theresia is sprake geweest over visioenen. In beide gevallen heeft het woord nochtans een andere betekenis. Wat de lezer onwillekeurig verstaat wanneer hij bij Theresia de woorden leest: 'het was een visioen' begrijpt hij sinds lange tijd nog niet aldus. Bij Paulus heeft het veeleer nog de betekenis die wij reeds vinden in het Oude Testament. 'Visioen' betekent 'gezicht', doch niet als een natuurlijke ervaring, waarvan de betekenis zou liggen uitsluitend in het innerlijk leven van de ziener, doch als het binnentreden van een hogere werkelijkheid in diens bewustzijn. De leerlingen bij het graf en op de weg naar Emmaüs; Paulus op weg naar Damascus hebben visioenen gehad, ongetwijfeld — doch dit betekent: zij hebben de levende Heer gezien. Als een werkelijkheid, die in de wereld was en toch niet aan haar toebehoorde. Staande in de orde van deze wereld, doch Heer over haar wetten. Het zien, het schouwen van deze werkelijkheid was meer dan het zien van een boom langs de weg of van een mens, die plotseling voor iemand opdoemt. Hem te zien, de verrezen Heer,

was omverwerping, doorbreking van alles waaraan men gewend en gewoon was⁵². Deze twee opmerkingen mogen voorlopig volstaan.

2. *God en Christus in Paulus' gebedsleven.*

Wij voegen hieraan thans nog een enkel woord toe over Paulus' gebedsleven in zover dit de uiting is van zijn godsdienstig leven⁵³. Cerfaux wijst er nadrukkelijk op, dat alle eigenlijke gebedsformulen die bij Paulus te vinden zijn tot God gericht zijn, nooit tot Christus⁵⁴. Of hij nu spreekt over het gebed in het algemeen, of over dankzegging of over smeekgebed, altijd gaat het over een gebed, gericht tot God. Toch spreken tal van auteurs over het gebed van Paulus als over een gebed dat gewoonlijk gericht wordt tot Christus, waarvoor dan gewoonlijk II Kor., 12, 8 wordt aangehaald. Ten onrechte, meent Cerfaux, als men daarin het gebed van de Apostel wil zien, dat de uiting is van zijn diepste godsdienstige leven. Evenmin is het waar dat er zich in Paulus' gebedsleven een evolutie voltrekt die God op de achtergrond plaatst ten gunste van Christus. Nogmaals: wij staan hier niet voor een dilemma: of God of Christus. Maar even waar zijn de woorden van Rahner die wij hiervoor citeerden, dat wij niet zo maar 'verhouding tot Christus' mogen vervangen door 'verhouding tot God'. De intimiteit van Paulus met Christus vervangt niet zijn éénheid met God de Vader, maar versterkt deze vereniging. Zelfs in de extatische gebeden, waarbij de heilige Geest de biddende het bewustzijn schenkt in zijn gebeden uitdrukking te geven — dank zij zijn geloofsverbondenheid met Christus — aan de verhouding van Zoon tot Vader, richt de biddende zijn gebed tot de Vader: „God heeft de Geest van Zijn Zoon in onze harten gezonden, en Deze roept: Abba, Vader” (Gal. 4, 6). „Gij hebt de geest van kindschap ontvangen, waardoor we roepen: 'Abba, Vader!'. De Geest zelf getuigt met onze geest, dat we kinderen zijn van God” (Rom. 8, 15-16).

Deze laatste opmerking dringt ons tot een laatste vraag: Is de biddende christen te identificeren met Christus? Ervaart hij zichzelf als een andere Christus in zijn verhouding tot God?

⁵² Vgl. R. GUARDINI, *De Heer*, Utrecht, 1949, 2°, blz. 672-673.

⁵³ Fr. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, 1921, 4°, blz. 1.

⁵⁴ *Recueil*, blz. 475-478; *VS-suppl.*, blz. 424. Vgl. I Thess. 1, 2; I Kor., 1, 4; Eph., 1, 3, e.a. Vgl. voor hetgeen LIETZMANN „ingestort gebed” noemt: Rom. 8, 23-26 en I Kor. 2, 9-13.

Dit voert ons tot een onderzoek van de teksten waarin Paulus zegt, dat niet hij meer leeft, maar Christus in hem, dat voor hem leven Christus is; dat hij is in Christus Jesus. Zijn dit louter theologische gemeenplaatsen of beantwoordt daaraan ook een persoonlijke ervaring van de Apostel?

Vooraf willen wij dit vaststellen: waar Sint-Paulus spreekt over *leven* in Christus, *zijn* in Christus enz., spreekt hij steeds over de persoonlijke Christus, de concrete Christus die op deze aarde geleefd heeft, gestorven en verrezen is en nu als de Heer troont in de Hemelen. Deze Christus is zeker niet een soort 'mana', niet een soort 'geest', waaraan of waarin wij delen; geen opbepaalde sfeer of fluïdum waarin wij kunnen onderduiken⁵⁵.

Bovendien dienen wij te bedenken dat deze beweringen van het *zijn* in Christus, het *leven* in Christus of, omgekeerd, van Christus' *zijn* en *leven* in Paulus, niet alleen voor Paulus gelden maar voor alle christenen. Als hij in Gal. 2, 20 b.v. zegt: „Ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij”, is dit *ik* op te vatten als een exemplair *ik*: 'zoals dit bij mij is, zo is het ook bij u allemaal die christenen zijt'⁵⁶. Paulus drukt door deze termen niet in de eerste plaats een persoonlijke ervaring uit. Hij wil niet zeggen, dat alle Christenen een persoonlijke ervaring hebben van deze verbondenheid met Christus. Deze uitdrukkingen dienen op de eerste plaats te worden opgevat als synoniem van ons woord *christelijk*. Toch mogen wij deze spreekwijze ook weer niet opvatten uitsluitend als een beeld.

3. Het „zijn in Christus” een geloofs-ervaring?

Het *zijn* en het *leven* in Christus is een werkelijkheid en wel de werkelijkheid. Paulus gaat uit van een geloofsovertuiging: „Zo wij geloven, dat Jesus gestorven is en verrezen, dan *geloven wij* ook, dat

⁵⁵ L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Parijs, 1942, blz. 180; dezelfde, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, Parijs, 1951, blz. 246. Vgl. A. WIKENHAUSER, *Die Christusbewusstseins des Apostels Paulus*, Freiburg in Br., 1956, 2°, die de poging, Paulus' mystiek terug te voeren op het erfgoed der neoplatonici, resoluut van de hand wijst. Noch de theorie over Christus als een substantie, waarin wij delen, noch de mythe van de anthropos zijn voor Paulus uitgangspunt voor zijn beschouwing over het *zijn* in Christus. CERFAUX' synthese van Paulus' mystiek is het best te verstaan als men zijn altijd aanwezige tegenstanders niet uit het oog verliest. Deismann c.s. verklaren heel het religieuze leven van Paulus door het *zijn* in een fluide Christus.

⁵⁶ VS-suppl., blz. 416.

God hen, die in Jesus ontsliepen, zal terugvoeren met Hem (in de hofstoet van de parousie n.l.)” (1 Tess. 4, 14). Het uiteindelijke heil is een leven met Hem, in gezelschap van Christus (t.a.p. 5, 10). De verrijzenis zelf is een her-leven met Christus (1 Kor. 15, 23).

Maar dit herleven wordt reeds geanticipeerd door een zijn met Christus in dit leven. Het genade-leven is een anticipatie van de uiteindelijke glorie; de genade bevat in kiem het geluk van het eeuwige leven.

Dit zijn en leven met Christus is zo werkelijk dat Paulus kan spreken van een echte lotsverbondenheid van zijn leven en dus van het leven van ieder christen met Christus. Met Hem lijdt, sterft, verrijst de christen. Slechts in vereniging met Christus, de enige Zoon Gods, kunnen wij zonen Gods zijn, kinderen van God zijn en in werkelijkheid tot God Vader zeggen. Op zichzelf genomen zeggen dus de uitdrukkingen: leven met Christus, zijn in Christus, enz. niets over een ervaring. Zij duiden op de bovennatuurlijke werkelijkheid, die ons deel wordt doordat de Geest van Christus ons geschonken wordt, dank zij het werken voor ons heil van Christus. Daardoor worden wij een nieuw schepsel. Toch kunnen wij ons afvragen hoe Paulus komt aan deze beweringen, dat het christelijk leven een zijn in Christus is. Waarom duidt hij die bovennatuurlijke werkelijkheid die wij b.v. heiligmakende genade noemen juist aan in termen die wijzen op een identificatie met de persoonlijke Christus ? Los van elke ervaring bestaan deze werkelijkheden ook. Maar werd Paulus genoopt tot het gebruik van juist deze terminologie door een persoonlijke ervaring ? Beantwoordt aan datgene wat wij met Cerfaux ontische mystiek zouden willen noemen (de bovennatuurlijke werkelijkheden, de heiligmakende genade) in het godsdienstige leven van Paulus niet iets van persoonlijke ervaring ? Met verschillende exegeten menen wij van wel⁵⁷. Wij denken dan ook de eerste plaats aan de bekering van Paulus zelf. Paulus is er zich van bewust, dat hij zelf aanwezig is bij de omkering van al zijn intieme overtuigingen; dat een uiterlijke macht bezit neemt van zijn ziel door

⁵⁷ Zo schrijft J. DUPONT, die het ervarings-element in Paulus' godsdienstig leven tot een minimum reduceert, dat II Kor. 4, 6 en Ef. 1, 17-18 toch wel een moment van onmiddellijke Godservaring impliceren. („Gnosis”, *la connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Leuven, 1949, blz. 532). Eveneens L. CERFAUX: „la vie dans le Christ s'engage dans des expériences 'mystiques' et cela de diverses façons”. (*La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Parijs, 1942, blz. 177). Zo ook J. HUBY, s.j.: „On trouvera donc chez eux (nl. de evangelist Johannes en Sint-Paulus), outre les enseignements fondamentaux sur la condition chrétienne, des indications sur son côté expérimental qui ouvriront la voie à la théologie mystique”. (*Mystique paulinienne et johannique*, Brugge-Parijs, 1946, blz. 8-9).

licht en kracht; dat hij omgevormd wordt. De machtige Apologie voor zijn apostolaat in 2 Kor. 3, 1-4 en 6, waar hij zich vergelijkt met Moses, wijst uitdrukkelijk tot tweemaal toe op dit licht en deze kracht die van hem iemand anders maakt; eveneens in 4, 6: „God, Die gezegd heeft: 'Licht zal schijnen uit duisternis'. Hij heeft licht ontstoken in onze harten, opdat *vandaar* de kennis van Gods heerlijkheid, die op Christus' aangezicht ligt, naar buiten zou stralen". Zijn visioen van Damascus is niet van voorbijgaande aard. Hij bewaart niet alleen de herinnering, krachtens welke hij zich verplicht weet te werken voor de zaak van Christus. Wat hij ervan overhoudt is een zich voortdurend in contact weten met Christus, doordat de glorie van Christus hem omgevormd heeft. Wat hij daardoor in zijn binnenste geworden is, stelt hem in staat om de werkelijkheid van de openbaring verder te geven: „Toen het Hem had behaagd, Die mij van de moederschoot af door Zijn genade had uitverkoren en geroepen, Zijn Zoon *in* mij (ἐν ἐμοί in me), te openbaren, opdat ik Hem onder de heidenen zou verkondigen" (Gal. 1, 16). Hoewel de christenen reeds in Christus zijn doordat zij de bovennatuurlijke werkelijkheden bezitten, roept hij ze toch op tot iets hogers, tot iets dat hij ook zelf ervaren heeft en dat ten grondslag ligt aan zijn uitdrukkingen: zijn in Christus, leven in Christus. Hij laat doorschemeren dat aan de tegenwoordigheid van Christus' leven in ons een kennis van Christus' glorie beantwoordt. Wie deze glorie van de Christus in zich ontdekt, heeft contact met Christus. Zijn christenen moeten naar dit contact streven; dat ligt niet boven hun christelijke roeping. Het is dus iets meer dan het louter uitsluitend christen zijn⁵⁸. In deze zin verstond Origenes reeds deze uitdrukkingen: „Waat baat het u in wezen, dat Christus ooit is mens geworden, dat Hij ooit gekomen is in het vlees, als Hij ook niet in Uw ziel is gekomen? Bidden wij, dat Zijn komst in ons zich dagelijks voltrekt, zodat wij kunnen zeggen: 'Ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij' (Gal. 2, 20). Als Christus wel in Paulus leeft, maar niet in mij, wat zal mij dat dan baten? Maar als Hij wel in mij komt en ik geniet van Hem, zoals Paulus van Zijn komst in hem genoten heeft, dan kan ik ook naar waarheid zeggen: 'Ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij' ”⁵⁹.

Dezelfde bewogenheid van de mens, die ervaren heeft, bemerken wij in de eerste brief aan de Korinthiërs (2, 4-16 tot 3, 1-4).

⁵⁸ VS-suppl., blz. 412.

⁵⁹ Hom. in Lc. XXII (uitg. M. RAUER, *Griech. Christ Schrift*, dl. IX, blz. 144. Vgl. F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Parijs, 1951, blz. 41).

Hij spreekt daar over een kennis in de heilige Geest van de Wijsheid Gods. Die Wijsheid Gods is identiek met Christus: „Christus, Gods kracht en Gods wijsheid” (1,24). Het voorwerp van deze kennis is Gods heilsplan, het eigenlijke mysterie Gods, van eeuwen her verborgen in God, maar nu openbaar geworden in Christus. Allo aarzelt niet in de kennis van deze wijsheid Gods, die eigen is aan de ‘volmaakten’ die voor alles Paulus zelf ten deel werd, de eerste theologische uitdrukking te zien van elke werkelijk christelijke mystiek⁶⁰. Paulus dringt in dit mysterie op eminente wijze door, overeenkomstig de uitzonderlijke rol die hij te vervullen heeft in de voltrekking van dit goddelijk heilsplan bij de heidenen. Hij kan in dit mysterie doordringen dank zij zijn één-zijn met Christus, zijn ervaren identificatie met Christus, Die alleen de geheimen Gods kent. Zonder twijfel ligt aan Paulus’ uitdrukkingen van zijn en leven in Christus een bevoorrechte ervaring ten grondslag. Bevoorrecht echter niet in de zin alsof hij alleen die ervaring zou smaken. Hij heeft zichzelf ervaren als één met Christus. Deze ervaring duurt voort, al kent zij momenten van hoger en lager. Ieder ogenblik ervaart hij zich als in staat de opdracht Gods, zijn bijzonder Apostolaat, te voltrekken. Daarvan heeft hij niet alleen een abstracte zekerheid, neen, hij ervaart, dat hij er de geschiktheid toe heeft⁶¹. Typisch is, dat Paulus ook hier een onderscheid maakt, een gradatie aanneemt van het zijn in Christus. De christenen van Korinte bezitten zonder twijfel die goddelijke werkelijkheid, die ontische mystiek, om met Cerfaux te spreken, waardoor zij in Christus zijn en in Hem leven. Dat is echter niet voldoende om werkelijk volmaakt te zijn. Hiertoe

⁶⁰ E.-B. ALLO, O.P., *Première Épître aux Corinthiens*, Parijs, 1953, blz. 115: „La première expression théologique de toute vraie mystique chrétienne”.

⁶¹ VS-suppl., blz. 410: „Paul sait et il perçoit — il continue à percevoir, — dans une intuition du nouveau rapport qui l’unit à Dieu et au Christ, la conséquence de son appel: que rien ne lui manque pour accomplir sa mission; que Dieu met dans son intelligence et sa volonté, à tout moment, d’une manière continue, l’équipement et la disposition nécessaires pour accomplir sa mission. Equipement qui n’est pas certitude abstraite, mais aptitude (‘capacité’) permanente de l’âme de Paul. Disposition qui ne peut se séparer — sous peine de se détruire — de la connaissance *immédiate* que Dieu agit en lui et par lui: au point que lui, Paul, est ‘incapable’, psychologiquement, de parler autrement que dans la vérité de Dieu, de ne pas dire exactement son message, de vouloir autre chose que l’accomplissement de sa mission, *parce que son intelligence et sa volonté son fixés en Dieu* dont elles reçoivent motion *directe et immédiate*. Une telle conscience inclut *nécessairement* un contact avec Dieu, perçu d’une manière *immédiate*, encore que dans son action”. — De cursivering in deze tekst is van ons. Voor de vestiging van de wil en het verstand in God is ook van belang, wat Paulus zegt over het onophoudelijk gebed: 1 Thess. 5, 17; 2 Thess. 1, 11; Rom. 12, 13, Ef. 6, 18.

dient men ook de Geest te ervaren: Wij hebben niet de geest der wereld ontvangen, maar de Geest die uit God is, opdat wij zouden kennen, wat ons door God is geschonken" (2, 12). De aldus volgroeide geestelijke mens alleen „beoordeelt alles, zonder zelf door iemand beoordeeld te worden... Welnu, wij hebben het inzicht van Christus" (2, 15 en 16). Wij kunnen dan ook besluiten met Cerfaux: „Het is voldoende, maar ook absoluut noodzakelijk, aan Paulus' uitdrukking 'geestelijke mens' een meer geladen zin te geven, die ook de psychologische ervaring uitdrukt; een psychologische ervaring die 'geestelijk' blijft, voortgebracht als zij is door de Geest en die door Hem ons onmiddellijk verbindt met de goddelijke actie en met God zelf" ⁸².

4. Identificatie met Christus.

Voor dit ervaringsmoment, dat ten grondslag ligt aan de Paulinische uitdrukkingen van zijn en leven in Christus, zouden wij ook nog kunnen wijzen op de ervaring die zijn formulering van de sacramentele uitwerkselen veronderstellen. Het begraven worden met Christus en het verrijzen met Hem zijn geen uitdrukkingen, die alleen maar ontleend zijn aan toevallige ceremonies. Ook de eucharistie is een werkelijk mystieke tegenwoordigheid van Christus, die vooruitloopt op Zijn verschijnen in de Parousie. Het veronderstelt bij Paulus ook een werkelijk ervaren samen-zijn met Christus ⁸³. Ervaring, die echter ook door zijn gelovigen kan worden gemaakt. Hetzelfde geldt voor de charismatische gaven: het profeteren, het spreken in talen, het dank brengen in de Heilige Geest. Ook daarinervaart Paulus in zichzelf een goddelijke activiteit die hem te boven

⁸² VS-suppl., blz. 425. Vgl. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Parijs, 1952, blz. 132: „A partir de quoi (nl. 1 Kor., 2, 13), Paul... établit une double opposition: l'une explicite, entre psychiques et spirituels, l'autre implicite, entre spirituels imparfaits et parfaits”.

⁸³ Door te spreken over ervarings-moment zouden wij de indruk kunnen wekken dat wij iets bedoelen dat los staat in het geheel van het godsdienstig leven, een ervaring van een ogenblik, die dan weer voorbijgaat. Wij bedoelen echter een gestructureerde ervaring, d.w.z. een ervaring verweven in het geheel van het christelijke leven: de sacramenten, de charismata, de Kerk. Daarom wijzen wij hier ook op de sacramenten en de Kerk. — Voor wat betreft sacramenten vgl. J. COOLS, *La présence mystique du Christ dans le baptême*, in: *Mémorial Lagrange*, Parijs, 1940, blz. 295-305. Vgl. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, hoofdst. IX: *Mystik und Sacramente*. O. CULLMANN doet hetzelfde voor Sint-Jan: *Les sacraments dans l'Évangile johannique*, Parijs, 1951, blz. 82.

gaat, hem verlicht, hem beheerst, hem ideeën of woorden doet zeggen, die niet ontstaan volgens het normale werkingsschema van zijn geestelijke vermogens. Ook hier wordt een onmiddellijk, hoewel voorbijgaand, contact met God verondersteld ⁶⁴.

Hetgeen wij hebben gezegd over Paulus' roeping door God, over zijn bidden tot God, over zijn identificatie met Christus, kunnen wij als volgt samenvatten. God heeft de mens begenadigd, zowel de eerste mens Adam alsook de verlost mens. Door deze begenadiging beantwoordt de mens aan het oorspronkelijke doel dat God met hem heeft en dat nooit ongedaan gemaakt kan worden, want God verandert niet in zijn bedoelingen. Door deze begenadiging worden wij deelachtig aan Gods leven, worden wij zonen en dochters van God. Wij gebruiken met opzet de woorden 'zonen en dochters' van God om het woord 'kind Gods' te vermijden, dat naar ons gevoelen niet genoeg de structuur doet uitkomen van onze begenadiging, die zich juist *in* Christus en *door* Christus, de *Zoon* Gods, voltrekt. Onze begenadiging heeft iets van de verhouding van de verheerlijkte Christus tot God. Vandaar dat Paulus onze begenadiging ziet als een identificatie met Christus, met de persoonlijke en concrete Christus ⁶⁵. De bedoeling van God met de mens, het heilsplan van God, wordt Paulus duidelijk in Christus. Hij geeft zich daarom gewonnen aan Christus. Bij Paulus veronderstelt dit een ervaringsmoment dat hem doet instemmen met de totale levens- en lotverbondenheid met Christus, omdat dit het plan van God is.

Eén heeft er slechts de juiste houding tegenover de Vader: de Mensgeworden Zoon des Vaders, Die het geheim van God heeft doorschouwd en Wiens aards leven wordt samengevat in dit ene woord: gehoorzaamheid aan de Vader. Paulus geloofde reeds aan God voordat hij zich gewonnen gaf aan Christus. Dit geloof blijft. *Wie* God is wordt hem echter pas ten volle duidelijk in Christus. Zijn ervaring van één zijn met Christus, van leven in Christus, van totale lotsverbondenheid met Christus ligt in de lijn van het geloof, veronderstelt ook dit geloof reeds. Wat hijzelf in dit geloof ervaart, ziet hij ook voor zijn mede-christenen niet als een onmogelijkheid. Integendeel: hij spoort hen aan ook hiernaar te streven, hoewel het

⁶⁴ VS-suppl., blz. 422.

⁶⁵ Deze mystieke eenheid met Christus, waarin ook een ervaringsmoment kan voorkomen, zoals wij dat aannamen voor Paulus, verschilt essentieel van de fysieke eenheid, zoals die wordt verdedigd door Karl PELZ, *Der Christ als Christus*. Voor veroordeling van dit werk, zie: AAS, 32 (1940), blz. 502. Vgl. A. MUNSTERS, MSC, *Onze eenheid in Christus*, in: OGL, 21 (1941-1945), blz. 95-98.

schenken van deze ervaring een genade Gods blijft, die in hem niet vruchteloos is geweest.

Vanuit deze Godservaring in Christus, die Paulus ten deel viel, wordt in de mystiek veel begrijpelijk als zuiver christelijk erfgoed dat op het eerste gezicht herinnert aan Griekse invloed.

Keren wij thans terug tot Sint-Jan van het Kruis.

IV.- EÉNWORDING MET GOD DOOR ÉÉNWORDING MET CHRISTUS VOLGENS SINT-JAN VAN HET KRUIS

Wij hebben ons deze lange uitweiding over Sint-Paulus' mystiek veroorloofd, omdat deze ons de juiste achtergrond biedt waartegen wij de draagwijdte van Sint-Jans teksten het beste kunnen doen uitkomen.

Wij stellen voorop, dat het hier niet de bedoeling is de opvatting van Sint-Jan van het Kruis over de vereniging met God in dit leven te legitimeren vanuit de teksten van Sint-Paulus. Als Sint-Jan van het Kruis voor het beschrijven van deze vereniging ook al voortdurend een beroep doet op Paulus' bewering dat niet hij leeft, doch Christus in hem, dan wil dit nog niet zeggen, dat een wetenschappelijke exegese van deze Paulus-tekst ons noodzakelijk zou voeren tot een ontdekking van eenzelfde religieuze ervaring als bij Sint-Jan wordt beschreven. Bij beiden is zonder twijfel een ervaring aanwezig: een ervaring van God door de levens- en lotsverbondenheid met Christus. Daarop willen wij vooral letten.

1. *Identificatie met Christus, de volmaakt met God verenigde.*

Reeds in het begin van de *Geestelijke liefde-zang* zien wij de ziel verlangend uitzien naar de Bruidegom: „In deze eerste strofe drukt de ziel, vol innige liefde tot het Woord, de Zoon van God, haar Bruidegom, haar verlangen uit naar de vereniging met Hem”⁶⁶.

Dit thema wordt in heel het commentaar van de *Geestelijke Liefdezang* vastgehouden en nader uitgewerkt: de minnende ziel haakt naar een blijvende en intense vereniging met haar Geliefde. Bij de ontwikkeling van deze gedachte bespreekt Sint-Jan de hele ontplooiing van het geestelijk leven. Dit is voornaam, omdat hij in

⁶⁶ GL, I, 2: „En esta primera canción el alma enamorada del Verbo Hijo de Dios, su Esposo, deseando unirse con él por clara y esencial unión...”.

de *Bestijging* en de *Donkere Nacht* slechts een enkele of meerdere fasen van deze innerlijke groei beschrijft. Hoe ontstaat nu deze vereniging? Brengt hij ze in verband met Christus en met de groei in het geloof?

Het verlangen naar deze vereniging wordt gewekt door de schoonheid van de Beminde, Christus. Het is de natuurlijke schoonheid die allerwege ligt uitgespreid over de schepping. Dit geeft de ziel een vermoeden van de eigenlijke schoonheid die door haar hartstochtelijk wordt begeerd. Zij vreest echter dat haar verlangen tevergeefs zal zijn, omdat, zoals zij meent, de aanschouwing van deze schoonheid alleen maar plaats kan hebben in het andere leven. Zij vindt dit geen serieus liefde-spel van haar Beminde: iets van zijn schoonheid laten vermoeden, terwijl Hij haar de pas afsluit tot zijn eigenlijke schoonheid die Hij angstvallig verbergt tot het andere leven. Zij vindt dat zij dan beter niets had kunnen zien of onmiddellijk sterven. Deze opvatting van de minnende ziel wordt echter gecorrigeerd doordat de Beminde haar zegt dat Zijn eigenlijke schoonheid ook in dit leven te ervaren valt, als de ziel zich wenden wil tot het geloof. Hier hebben wij dus de elementen die ons interesseren: vereniging met Christus die zich voltrekt door een steeds meer ingenomen worden door Zijn schoonheid en het geloof als middel tot deze vereniging, doordat het geloof de geestelijke mens de eigenlijke schoonheid onthult van Christus. „De ziel verlangt dat de liefde in haar volledig wordt uitgebeeld door het beeld, dat werd aangeduid: haar Bruidgom, het Woord, de Zoon van God, Die — zoals Sint-Paulus zegt — de afstraling is van Gods glorie en de afdruk van Zijn Wezen. Dit is het beeld, waarin de ziel wenst omgevormd te worden en daarom zegt zij: 'Bedenk, dat liefdekwaal slechts wordt geheeld door tegenwoordigheid en beeld van mijn Beminde'”⁶⁷. Naarmate de ziel omgevormd wordt in Christus, komt zij in de juiste houding te staan tegenover God; naarmate zij één is met Christus, is zij ook verenigd met God. Geen tegenstelling dus tussen Christus-mystiek en Gods-mystiek maar een organisch verband tussen beide.

2. De functie van het geloof bij deze identificatie.

Om deze vereniging met Christus te bereiken, wendt de ziel zich tot het geloof, omdat het geloof alleen haar in contact kan brengen

⁶⁷ GL, II, 12: „Y porque aquí el alma se siente con cierto dibujo de amor, que es la dolencia que aquí dice, deseando que se acabe de figurar con la figura cuyo es el dibujo que es su Esposo, el Verbo Hijo de Dios”. Vgl. Hebr. 1, 3.

met de eigenlijke schoonheid van Christus. Wij horen hier weer de bekende themata: „Omdat haar geloof zo *verlicht* is, dat het haar enkele zeer duidelijke trekken liet zien van Gods verhevenheid, weet zij (de ziel) niet beter te doen, dan zichzelf te wenden tot het geloof, als tot datgene, *wat in zich besluit en omvat de afstraling en de schoonheid van haar Beminde*”⁶⁸.

Dit geloof zal haar niet teleurstellen. In een bepaald stadium van zijn groei heeft het geloof haar reeds de eerste trekken laten zien van de bovennatuurlijke schoonheid van de Beminde: „Daar de ziel met zo'n groot verlangen naar de vereniging met haar Bruidegom hunkert en ziet dat zij bij geen enkel schepsel steun vindt, wendt zij zich tot het geloof en spreekt ermee, als met degene, die haar een levendiger licht moet geven omtrent haar Beminde. Zij beschouwt dus het geloof als een middel tot deze vereniging. En werkelijk, er is ook geen ander middel om te komen tot de volmaakte vereniging en geestelijke verloving met God, zoals God zelf bij Osee te kennen geeft met de woorden: „Ik zal u met Mij verloven in geloof”⁶⁹.

Als wij onthouden dat door het groeiend geloof de schoonheid van de Welbeminde wordt medegedeeld en in hoge mate ervaren, dan licht de volgende tekst op overduidelijke wijze toe dat juist door het geloof deze ervaren eenheid met Christus tot stand komt. De tekst die wij bedoelen, is een commentaar op het wondermooie vers van de 35ste strofe: „Verblijden we ons, Beminde — En gaan we *elkander* in *uwe* schoonheid vinden”⁷⁰. Wij geven eerst de nogal lange tekst. Daarna lichten wij deze toe. De minnende ziel zegt tot de Beminde: „Laten wij door die reeds genoemde beoefening der liefde ertoe geraken *elkaar* te zien in Uw *schoonheid*, d.i. moge ik zo in Uw schoonheid omgevormd worden, dat zij gelijkt op Uw schoonheid . . . Zo zal ik U zien in Uw schoonheid en Gij mij in Uw schoonheid en Gij zult U zelf schouwen in mijn schoonheid. Zo zal ik op U gelijken in Uw schoonheid en Gij zult op mij gelijken eveneens in

⁶⁸ GL, 12, 1: „Teniendo aquí la fe tan ilustrada, que la hace visear unos divinos semblantes muy claros de la alteza de su Dios, no sabe qué se hacer sino volverse a la misma fe, como la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado . . .”.

⁶⁹ GL, 12, 2: „Como con tanto deseo desea el alma la unión del Esposo y ve que no halla remedio ni medio alguno en todas las criaturas, vuélvese a hablar con la fe, como la que más al vivo le ha de dar luz de su Amado, tomándola por medio para esto — porque, a la verdad, no hay otro por donde se venga a la verdadera unión, . . . según (Dios) por Oseas lo da a entender: *Yo te desposaré conmigo en fe* (2, 20)”.

⁷⁰ GL, 35: „Gocémonos Amado, y vámonos a ver en *tu* hermosura”.

Uw schoonheid. Mijn schoonheid zal de Uwe zijn en Uw schoonheid de mijne en zo zal ik U zijn in Uw schoonheid en Gij zult mij zijn in Uw schoonheid... Hierin bestaat het aangenomen worden tot zonen Gods, dat wij in waarheid tot God zullen zeggen hetgeen de Zoon zelf tot de hemelse Vader zegt bij Johannes: Al het mijne is het uwe en al het uwe is het mijne. Hij kan dat zeggen, daar Hij de Zoon Gods is van nature; wij, daar wij zonen Gods zijn door deelneming. Zo zegt Hij dit dus niet alleen voor Zichzelf, maar, daar Hij het Hoofd is, ook voor heel Zijn mystiek Lichaam dat de Kerk is⁷¹. Hier zien wij in enkele woorden samengevat wat Sint-Jan van het Kruis bedoelt met '*vereniging met God*'. De geestelijke mens komt tot vereniging met God door de vereniging met Hem die krachtens Zijn natuur wezens-gelijk is aan de Vader. Tot de vereniging met de Zoon komen wij door het geloof, in de brede betekenis die Sint-Jan er steeds aan geeft; het geloof dat ons de schoonheid geeft van de Zoon Gods en ons zo op mystieke wijze met Hem identificeert. De leer van Sint-Paulus die wij in de vorige paragraaf schetsten, is hier gemakkelijk te herkennen. Wij merken hier niet meer de visionaire instelling van Theresia tegenover een of andere verschijning van Christus, maar een theologische fundering van onze eenheid met Christus.

Nog duidelijker wordt dit laatste als wij datgene, wat Sint-Jan van het Kruis hier beschrijft als iets dat bereikt is, vergelijken met datgene wat hij in de reeds eerder geciteerde elfde strofe nog in het vooruitzicht heeft gesteld. Daar stelt hij uitdrukkelijk in het vooruitzicht dat de schets van de Beminde die de ziel in zich draagt

⁷¹ GL (A), 35, 2 en 3: „Que quiere decir: hagamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho lleguemos hasta vernos en tu hermosura: esto es, que seamos semejantes en hermosura, y sea tu hermosura de manera que, mirando el uno al otro, se parezca a tí en tu hermosura, y se vea en tu hermosura, lo cual será transformándome a mí en tu hermosura. Y así, te veré yo a tí en tu hermosura y tú a mí en tu hermosura...; y seré yo tú en tu hermosura y serás tú yo en tu hermosura". De lezing in red.-B betekent ook hier een aanmerkelijke verzwakking van de gedachte van Sint-Jan. Red.-B zinspeelt voortdurend op de vereniging in het andere leven (hasta vernos en tu hermosura *en la vida eterna*). Het is echter de uitgesproken bedoeling van Sint-Jan van het Kruis te spreken over de vereniging met God en de omvorming in Christus in *dit leven*. De uitgever, die verzachtingen toevoegde in Red.-B, vond dit ideaal waarschijnlijk te gewaagd en te ontvankelijk voor verdachtmaking bij de Inquisitie en voegde er daarom aan toe: „in het eeuwige leven". Bovendien zegt de red. B van de uitdrukking: „vámonos a ver en tu hermosura", dat dit is een „conocimiento *matutinal* (AUGUSTINUS, *cognitio matutinalis*), terwijl red.-A spreekt over *conocimiento matrimonial*, de kennis, eigen aan de toestand van het geestelijk huwelijk. Vgl. hoofdst. II, noot 47.

krachtens haar geloof, vervolmaakt zal worden tot een sprekende gelijkenis. Typisch is dat hij bij deze gelegenheid ook de Galaten-tekst aanhaalt: „Ik leef niet meer, maar Christus leeft in mij” — „Met *'ik leef niet meer'* bedoelt Paulus volgens de kerkleeraar dat, hoewel hijzelf leeft, zijn leven toch niet zijn eigen leven is, maar omgevormd werd in Christus, zodat zijn leven eerder goddelijk dan menselijk is”⁷².

Nog op een andere manier kunnen wij vanuit de teksten het verband aantonen, dat Sint-Jan van het Kruis ziet tussen geloof en omvorming in Christus.

3. *Omvorming in de schoonheid van de goddelijke Wijsheid.*

Wij hebben reeds gezien om welke redenen hij de visioenen afwijst als ongeschikte middelen ter vereniging met God. Kort samengevat kwamen deze redenen hierop neer: God heeft zich eens en voorgoed uitgesproken in Zijn Woord, de goddelijk Wijsheid. Visioenen verlangen staat daarom gelijk met geen genoegen nemen met deze uiteindelijke openbaring van God. Wij herinneren slechts even aan deze gedachtengang om te laten zien hoe hij verband legt tussen geloof en omvorming in Christus. „De Wijsheid Gods, het Woord, Gods definitieve openbaring, wordt aan de ziel medegedeeld in geloof”⁷³. Naarmate zich nu in de geestelijke mens de zuivering voltrekt in de nacht van de zinnen en de nacht van de geest, zal deze Wijsheid Gods hem meer doordringen, zodat „waar de ziel zuiver en eenvoudig is, zij omgevormd wordt in die Wijsheid die Gods Zoon is”⁷⁴. In de *Geestelijke Liefdezang* laat hij de ziel vragen: „Maak me gelijk aan en vorm me om in de schoonheid van de goddelijke Wijsheid, die, zoals wij zeiden, het Woord van God, Gods Zoon is”⁷⁵.

Het is zeker niet toevallig dat juist in deze passages voortdurend

⁷² GL, 12, 7: „... en la cual (nl. el dibujo de la fe) de tal manera se dibuja la figura del Amado... cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado. Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno”.

⁷³ BC, II, 29, nr. 6: „Se le comunica toda la sabiduría de Dios generalmente que es el Hijo de Dios que se comunica al alma en fe”.

⁷⁴ BC, II, 15, nr. 4: „... luego el alma ya sencilla y pura se transformaría en la sencilla y pura Sabiduría, que es el Hijo de Dios”.

⁷⁵ GL, 36, 29: „Aseméjame e infórmame en la hermosura de la Sabiduría divina, que, como decimos, es el Hijo de Dios”.

verwijzingen en reminiscenties aan het achtste hoofdstuk van de Romeinenbrief te vinden zijn ⁷⁶. Eenmaal volgroeid in het geloof zal de geestelijke mens „de Vader danken en beminnen in zijn Zoon Jesus Christus” ⁷⁷.

Verschillende malen hebben wij reeds laten uitkomen dat alle genaden, ook de mystieke genaden, Christus-genade is. De begenadiging van de verlost mens toont de structuur van de verbinding van de goddelijke en menselijke natuur in de ene Persoon van Jesus Christus. Wij vatten daarom de gedachtengang die wij in dit hoofdstuk hebben ontwikkeld samen in de woorden van Paulus: „Die Hij vooruit heeft gekend heeft Hij ook voorbestemd, om gelijkvormig te worden aan het beeld van Zijn Zoon, opdat Deze de Eerstgeborene onder vele broeders zou zijn” ⁷⁸. „Die in Zijn Naam geloofden, gaf Hij macht kinderen Gods te worden” ⁷⁹. Zo wordt ten volle klaar de bedoeling van Sint-Jan van het Kruis als hij zegt: „Hoe meer geloof een mens heeft, des te inniger is hij verbonden en verenigd met God” ⁸⁰. Het innigst met God verenigd is Christus. Waar de mens komt tot vereniging met God, komt hij er slechts toe naarmate hij omgevormd wordt in Christus. Tot deze omvorming in Christus geraakt de mens slechts door het geloof, in de zin waarin Sint-Jan van het Kruis dit opvat.

⁷⁶ Zie o.a. BC, III, 2, nr. 16 (Rom. 8, 14); DN, II, 3, nr. 3 (Rom. 8, 24); GL, voorwoord 1 (Rom. 8, 23); 37, 6 (Rom. 8, 29); LL, 2, 34 (Rom. 8, 14).

⁷⁷ GL, 37, 6: „... se transforma el alma en amor de Dios ... agradeciendo y amando al Padre *de nuevo* con grande sabor y deleite por su Hijo Jesucristo y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo .

⁷⁸ Rom. 8, 29.

⁷⁹ Joh. 1, 13. Vgl. BC, I, 5, nr. 5.

⁸⁰ BC, II, 9, nr. 1: „Y por tanto cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios”.

BESLUIT

Als zich na deze studie één conclusie met kracht naar voren dringt dan is het deze: in de mystiek van Sint-Jan van het Kruis neemt het geloof een centrale plaats in. De contemplatie die de ervaren vereniging tussen God en de mens beoogt, is geen intellectuele prestatie, geen filosofie, maar een evangelisch ideaal. De volmaaktheid van de mens is geen cerebrale abstractie en zeker geen leengoed uit een platoniserende mystiek, maar de christelijke werkelijkheid van de Openbaring. Het beeld van de mens, die streeft naar volmaaktheid, is het beeld van de gevallen mens die verlost werd in Christus-Jesus. Zeker, sommige formuleringen doen wijsgerig aan. Wij denken aan uitdrukkingen als: nacht van de zinnen, nacht van de geest, vereniging van het verstand en van de wil, zuivering van het geheugen. Bij nadere bestudering bleken zij echter vertolking te zijn van schriftuurlijke gegevens: een poging om de lotsverbondenheid met Christus weer te geven op het wetenschappelijk niveau van zijn tijd. De middelen die Sint-Jan van het Kruis aangeeft voor deze kruis-weg naar de 'volmaakte mens in Christus Jesus' (Kol. 1, 18), zijn de middelen die het geloof hem aanduidt. Hij doet geen beroep op iets dat buiten deze normale geloofs-begenadiging zou liggen. Zijn werk is de bezinning van een theoloog op hetgeen hij in geloof heeft ervaren. De vertolking van deze bezinning lijkt ons echte theologie. Het is: *fides quaerens intellectum suiipsius* — geloof dat inzicht zoekt in zijn eigen wezen, groei en bekroning. Dat inzicht voert hem tot de theologisch gefundeerde overtuiging, dat de mens alleen binnen het geloof en in de houding die door de werkelijkheid van dat geloof wordt geëist uitgroeit tot een volledige christelijke persoonlijkheid.

Over de theologie schrijft pater Schoonenberg: „Het geloof wordt bepaald niet slechts door God, maar ook door diens openbaring in Christus, zodat het tevens een deelname is aan Christus' menselijk bewustzijn. De theologie kan derhalve worden gezien als de wetenschappelijke vertolking van het bewustzijn van Christus en *diens ledematen*. Men pleegt soms te beschrijven hoe de theologie de open-

baring verrijkt door haar te verbinden met de inhoud van de menselijke *sensus communis*, maar men kan ook zeggen dat zij de *sensus Christi* — in Hemzelf en in ons — vertolkt”¹. Wij geloven dat het werk van Sint-Jan van het Kruis een poging is dit laatste te verwerkelijken. Wij zijn er evenzeer van overtuigd dat hij daaraan zijn titel van Kerkleraar der mystiek heeft te danken.

Wij hebben in deze studie alleen het essentiële bestudeerd van Sint-Jans mystiek: de *in* geloof ervaren vereniging van de gevallen en verlost mens met God. Deze opvatting werd ons aan de hand gedaan door de auteur die wij hebben gekozen. Deze beperking tot het essentiële hebben wij echter geenszins gevoeld als een beknotting van onze vrijheid. Sint-Jan van het Kruis is zeer sober met zijn uitlatingen over para-mystieke verschijnselen. Waar hij spreekt over visioenen, openbaringen, stigmata, levitatie en alles wat zweemt naar het buitengewone en charismatische, wijst hij ze bijna steeds af als nevenverschijnselen, die niet behoren tot het wezenlijke van de contemplatie, die niet noodzakelijk gevonden worden op de weg van het geloof die de enige weg is naar deze mystieke vereniging met God.

Het lijkt ons ook de enige weg om te voorkomen dat mystiek en theologie uit elkander groeien als twee zelfstandige grootheden. Hans Urs von Balthasar heeft nog onlangs beweerd, dat moderne heiligen niet au sérieux werden genomen, omdat zij geen dogmatici durfden te zijn². Uitdrukkelijk rekent hij onder hen Sint-Jan van het Kruis naast Sint-Franciscus van Sales, Alfonsus, Petrus Canisius en Sint-Bellarminus³. Wij menen in deze studie te hebben aangetoond — vooral op de plaatsen waar wij de opvattingen van Sint-Jan vergeleken met die van de heilige Theresia van Avila — dat zijn beschouwingswijze hem juist opgedrongen werd door het feit dat hij dogmaticus durfde zijn. Wij menen toch wel duidelijk te hebben gemaakt dat juist de dogmatische opvatting en beleving van het geloof en de verlossing de centrale punten zijn van zijn leer. Voor hem gaat toch niet op dat hij „het dogma heeft overgelaten aan het prozaïsche werk van de school en zelf lyricus werd”⁴. Zijn werk is een theologische bezinning op het schriftuurlijke feit, dat de mens pas leeft in zijn eigen, door God gewild, milieu, als hij tot de uiterste consequentie leeft in de werkelijkheden van het geloof. Vanuit deze bezinning geeft hij antwoord op de eerste theologische vragen: wie

¹ De verhouding tussen theologie en wijsbegeerte, Utrecht, 1956, blz. 9.

² H. URS VON BALTHASAR, *Théologie et sainteté*, in: *Dieu Vivant*, XII, 1948, blz. 25.

³ T.a.p., blz. 21.

⁴ T.a.p., blz. 25.

God is en wie de mens is. Wij menen toch dat dit werkelijk theologie is, al geven wij graag toe dat zijn theologie niet alleen *theologia mentis* is maar ook *theologia cordis*. Maar dit is toch heel iets anders als „lyricus worden”.

Zodoende menen wij dat het resultaat van onze studie op de eerste plaats een bijdrage vormt tot de oplossing van wat men onlangs noemde: „le divorce entre théologie et mystique”⁵.

Van het feit dat wij juist de dogmatische achtergrond van Sint-Jans mystiek hebben onderzocht verhopende wij nog een ander resultaat. Wij hopen nl. zodoende het nodige materiaal te hebben bijeengebracht voor een gesprek met de Protestantse theologie over de mystiek. Immers Barth en Brunner alsook Nygren hebben voor mystiek geen enkel goed woord over. Wie zich echter de moeite getroost na te gaan wat deze theologen onder mystiek verstaan, zal weldra ontdekken dat zij over een heel andere werkelijkheid spreken als die waarover Sint-Jan van het Kruis spreekt. De afkeer van mystiek in het werk van Barth en Brunner betreft de gevoels-theologie van Schleiermacher en diens psychologisme. Dit sentimentalisme wordt door hen betiteld als mystiek. Daardoor wordt het begrip mystiek wel zeer dubbelzinnig. Het zou daarom onrechtvaardig zijn alles wat Barth en Brunner zeggen over mystiek toe te passen op de authentieke christelijke mystiek zoals wij die in het werk van de Kerkleer der mystiek meenden te ontdekken. Volgens Brunner immers is het de grondfout van het psychologistische denken dat 't het persoonlijk Woord van God, Dat toch concreet de levende openbaring is van de Vader, gemaakt heeft tot een onpersoonlijk ding, tot een dode zaak, tot een empirisch gegeven. Daardoor wordt volgens Brunner de geestelijkheid van het Woord teniet gedaan. „Der tiefste Grund des Gegensatzes zwischen dem Denken Schleiermachers und dem biblisch-reformatorischen ist darin zu suchen, dass er orientiert ist am konstatierbaren Sein, jenes aber am Nichtgegebenen, am Nicht-Daseienden, an dem was nur für den Erkennenden und Anerkennenden, den Hörenden, Gehorchenden und Glaubenden Menschen ist, am Spruch, Logos, Gesetz, am Wort Gottes”⁶. Geen geloof dus als een empirisch constateerbare feitelijke be-

⁵ Fr. Vandenbroucke, O.S.B., *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in: NRTh, LXXXII, 1950, blz. 372.

⁶ E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1922, blz. 375. In de „zweite stark veränderte Auflage”, Tübingen, 1928: „Der christliche Glaube hat heute keinen anderen respektablen Gegner mehr; aber die Mystik wird sein Gegner bleiben bis ans Ende der Tage (blz. 394). — Das Grosze und Wahre an der Mystik ist die Leidenschaft ihrer Gottes Sehnsucht... Aber des Gefährliche und

wustheidstoestand, die er is zonder persoonlijke aanspraak van het Woord; geen primaat van het *Tatsächliche*; maar een geloof als een geestelijke onderwerping aan het objectieve en normatieve Woord, een primaat dus van het objectieve en normatieve, van het *Geltende*⁷. Het psychologisme van de mystiek heeft dus, volgens Brunner, het Woord, geen primaat van het *Tatsächliche*, maar een geloof als een gieuze subject, daar dit vanuit de empirische bewustheidstoestanden meent te moeten besluiten tot het Woord als oorzaak, zodat het subject de norm is ten opzichte van het woord, dat geheel opgaat in de subjectieve toestand. Brunner ziet daarom nauw verwantschap tussen het psychologisme van Schleiermacher en de religieuze extase zoals die bijzonder is gecultiveerd in de mystiek van alle tijden. Volgens hem staat daar God niet in het centrum der religieuze belangstelling, maar de menselijke ziel. Niet God, maar het goddelijke in ons; niet het eeuwige persoonlijke Woord maar een tijdelijke zaak is er het eigenlijke object van geloven. Dat voert volgens hem tot een naturalisering, een verstoffelijking van de menselijke geest. Daarom terug naar de heerschappij van het objectieve, geestelijke Woord ! Weg met alle mystiek en met haar naturaliseringspogingen ten opzichte van de geest. Geen hegemonie van de subjectieve geest over het woord, maar een heerschappij van het Woord over de geest. Alleen zó kan de geest gesauveerd blijven als geest: „Das Wort schafft den Geist, nicht aber der Geist das Wort. Das letztere ist die Behauptung des Naturalismus und der mit ihm verwandten romantischen Mystik. Das erste ist das Zeugnis der Bibel”. Het ware geloof is dus de breuk met alle immanentisme, met alle psychologisme, met alle mystiek. Niet van de beleving en haar intensiteit hangt alles af, niet van de menselijke werk-heiligheid, maar uitsluitend van het objectieve Woord⁸.

Uit deze korte schets van Brunner's positie tegenover de mystiek is reeds duidelijk dat hij onder mystiek heel iets anders verstaat dan Sint-Jan van het Kruis. Bij Sint-Jan is het subjectieve niet normatief voor het Woord, wordt de geest niet genaturaliseerd, wordt niet vanuit empirische bewustheidstoestanden besloten tot het Woord als oorzaak, wordt God niet naar het tweede plan verschoven ten koste van het goddelijke in ons. Integendeel, de eerbied die Brunner

Verderbliche der Mystik ist die Behauptung ihres Gottbesitzes (blz. 395).

⁷ T.a.p., blz. 376; in de 2de druk, Tübingen, 1928, blz. 396: „Mystik ist unerlaubte Grenzüberschreitung. Sie überschreitet die Grenze zwischen Kreatur und Schöpfer, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Ich und Du, zwischen Gott und Seele . . . Die tiefste Tendenz der Mystik ist die Selbstvergottung”.

⁸ T.a.p., blz. 89 en 188.

zo hartstochtelijk vordert voor het objectieve Woord van God doet ons onmiddellijk denken aan de passage uit de *Bestijging van de Berg Karmel*, waarin Sint-Jan het volstrekt nutteloze aantoonst van de poging tot iets anders zijn toevlucht te nemen dan tot het Woord, waarin de Vader zich eens en voor goed ten volle heeft uitgesproken: „Zo spreekt God: Als men Mij nu nog op enige manier onder-vraagt of wil dat Ik tot iemand spreek of hem iets openbaar, dan staat dat gelijk met Mij Christus nog eens te vragen. Hij is alles wat Ik u heb te zeggen. Hij is Mijn hele Openbaring. Mij meer te gelo-ven vragen dan in Christus is geopenbaard, dat is gebrek aan ge-loof”⁹. Brunner doet het voorkomen alsof de mystiek een weg van de mens naar God is, een weg die de mens zich zelf, onafhankelijk van God, zou kunnen banen, terwijl de enige weg, die werkelijk tot God kan voeren, de weg is van God uit naar de schepselen: „Diese menschlichen Wege (nl. mystiek, religieuze ervaring, ascese en stipte wetsvervulling) sind alle dadurch und darum ausgeschaltet weil es einen Weg Gottes zum Menschen gibt, den Weg den Gott selbst ge-gangen ist, indem er seinen Sohn sandte, um uns durch sein Hinein-gehen in den Fluch und Tod der sündigen Menschheit seine Gnade zu offenbaren und zu schenken”¹⁰. Na het hoofdstuk dat wij wijd-den aan het Christocentrisch karakter van Sint-Jans geloofsmystiek, zal het wel niet nodig zijn om hier nog eens uitvoerig aan te tonen dat ook voor Sint-Jan van het Kruis de enige weg Christus is.

Ook Barth staat afwijzend tegenover elke mystiek. Waar hij echter ageert tegen de katholieke mystiek hebben wij de indruk dat hij praat over een onbekende. De eerste eis voor een zinvol gesprek is, dat de gesprekspartners het eens zijn over de werkelijkheid waarover zij spreken. Daarom geloven wij dat het niet zonder belang is voor het oecumenisch gesprek, de mystiek van Sint-Jan van het Kruis theologisch te benaderen. Zeker, ook Barth denkt op de eerste plaats aan de romantische mystiek van Schleiermacher, als hij spreekt over mystiek. Het vreemde lijkt ons juist dat hij vandaaruit conclusies trekt die hij laat gelden voor *elke* mystiek, ook de katholieke. Mys-tiek is voor hem een verzamelnaam waar, zonder onderscheid, zijn on-dergebracht: indische sufi's, katholieke mystici, protestantse vromen als Tersteeghe, gelovige en ongelovige sentimentalistes tezamen met de theologen van het vrome gevoel en de religieuze behoefte.

⁹ BC, II, 22, nr. 5: „... porque yo no tengo más fe que revelar, ni más cosas que manifestar... mas, ahora, el que me preguntase de aquella manera y quisiese que yo le hablase o algo le revelase, era en alguna manera pedirme otra vez a Cristo, y pedirme más fe, y ser falto en ella, que ya está dada en Cristo”.

¹⁰ E. BRUNNER, *Die Lehre vom Heiligen Geiste*, Zürich, 1945, blz. 12.

Over allen breekt hij onbarmhartig de staf.

Voor Barth ressorteert mystiek onder de sektor 'Religion'. 'Religion' ziet hij echter als 'Unglaube'. Religie en geloof staan contradictorisch tegenover eikander. 'Religion' is de menselijke manier zich een beeld van God te vormen en daarvoor te knielen. Dat is voor hem steeds bijgeloof. Mystiek is voor hem wel de gevaarlijkste manier waarop de mens zich een weg zoekt te banen naar God. In het geloof daalt God af naar de mens en onthult hem zijn eigen wezen. In de mystiek stijgt de mens hoogmoedig op naar God, die door hem gedwongen wordt Zichzelf en Zijn mysterie prijs te geven aan de mens. De mysticus meent dat hij God in zichzelf, in zijn bewustzijn kan ontdekken. Maar dat is het einde van ieder geloof. Daarom voeren mystiek en religieuze ervaring ook steeds tot nieuwe godsdiensten. Dat heeft echter niets te maken met Christendom. Het is slechts heidense hoogmoed die de eenvoud mist zichzelf als zodanig te erkennen. In de mystiek „glaubt der Mensch nicht. Würde er glauben, so würde er hören; in der Religion redet er aber. Würde er glauben, so würde er sich etwas schenken lassen; in der Religion (waaronder de mystiek ressorteert) nimmt er sich etwas. Würde er glauben so würde er Gott selbst für Gott eintreten lassen; in der Religion aber wagt er jenes greifen nach Gott. Weil sie dieses greifen ist, darum ist die Religion Widerspruch gegen die Offenbarung, der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens d.h. die dem Glaube gerade entgegengesetzte Haltung und Handlung" ¹¹.

Ook voor Barth gaat het om de echte objectiviteit van het Woord Gods, om de werkelijke heerschappij van dat persoonlijke Woord over het religieuze subject. Het gaat hem om de erkenning dat niet het religieuze subject, doch het object handelend optreedt bij geloof en rechtvaardigmaking. Nooit of te nimmer mag het Woord van God gelijk worden gesteld met subjectieve toestanden, ook niet met constante inhouden van menselijk bewustzijn. Volgens hem is de grote fout die in de mystiek wordt gemaakt deze, dat het goddelijk Woord er gedegradeerd wordt tot een louter ervarings-feit; dat Het beroofd is van zijn eigen geestelijkheid, dat Het ingeschakeld is in de serie van natuurfeiten als: '*es regnet*'. De persoonlijke God van de Openbaring wordt dan een neutraal iets, een 'theion' inplaats van een 'Theios'.

Het gevolg van de invloed der mystiek is, dat de hele theologie verwordt tot een godsdienstwetenschap, een wetenschap over uitspraken der vrome ervaringen, die in de Kerk door mensen worden ge-

¹¹ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zürich, 1945, 3, blz. 330.

maakt. De theoloog blijft dan in gesprek met zichzelf, met de mens; zijn bezigheid wordt *antropologie* en plaats van *theologie*. De Bijbel ziet Barth als de prediking van Gods radicale kritiek op al dit soort mensenwerk, al is dit nog zo goed bedoeld en al is dit nog zo 'godsdienstig'. De wegen van de mens naar God zijn allemaal doodlopende bospaden: „Auch der 'negative' Weg der Mystik ist ein Holzweg, wie alle 'Wege' Holzwege sind. Weg ist nur *der* Weg; aber das ist Christus" ¹². De menselijke ervaring van het goddelijke voert noodzakelijkerwijze op een dwaalspoor: „Unser Erlebnis ist das, was nicht unser Erlebnis ist" ¹³. Onwillekeurig doet ons een dergelijke opmerking denken aan het woord van Sint-Jan van het Kruis: „Het meest heldere en ware is immers voor ons het meest duistere en twijfelachtige en daarom vluchten wij weg van hetgeen het beste voor ons is. Wat onze ogen het meest verlicht en vervult dat lopen wij achterna en omhelzen wij, ofschoon het voor ons het slechtste is en ons bij elke pas doet struikelen. Hoe groot is het gevaar waarin wij leven omdat het natuurlijk licht dat de mens tot gids moet dienen er het eerste bij is om hem te bedriegen en te verblinden op zijn weg naar God" ¹⁴. Maar hij is ervan overtuigd dat dit niet de natuurlijke bestemming is van het menselijke verstand doch slechts een gevolg van de erfzonde, dat door het levend geloof geheeld wordt ¹⁵. Hij is ervan overtuigd dat waar de ziel een weg naar God zoekt „haar Welbeminde haar nog veel meer zoekt", zodat ook het menselijk pogen zinvol wordt opgenomen in de ontmoeting van mens en God. De menselijke poging is niet, zoals Barth meent, „alleen een huis dat voor afbraak wordt overgenomen" ¹⁶.

Als mystiek enkel een weg van de mens naar God was, zou het er voor de mystiek slecht uitzien, dan zou hij werkelijk een 'Holzweg', een doodlopende weg zijn. Maar gaat het in de katholieke mys-

¹² K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich, 1940, 7, blz. 229.

¹³ T.a.p., blz. 48.

¹⁴ DN, II, 16, nr. 12: „¡Oh miserable suerte la de nuestra vida, donde con tanto peligro se vive y con tanta dificultad la verdad se conoce! Pues lo más claro y verdadero nos es más oscuro y dudoso, y por eso huimos de ello, siendo lo que más nos conviene; y lo que más luce y llena nuestros ojos, lo abrazamos y vamos tras de ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos. En cuánta peligro y temor vive el hombre, pues la misma lumbre de sus ojos natural con que se ha de guiar, es la primera que le encandila y engaña para ir a Dios".

¹⁵ DN, II, 16, nr. 1: „La oscuridad que aquí dice el alma, ya habemos dicho que es acerca de los apetitos y potencias sensitivas, interiores y espirituales... puedan ser ilustradas acerca de lo sobrenatural".

¹⁶ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zürich, 1945, 3, blz. 335.

tiek om dit 'of-of': of een weg van God naar de mens of een weg van de mens naar God ? Gaat het ook hier niet om dat typische katholieke 'en-en', dat mogelijk is krachtens de *werkelijkheid* van de genade ? Is mystiek niet juist de weg van God naar de mens die voert tot het voorlopige, aardse einddoel: de ontmoeting in dit leven van de Beminde met de beminde (*niet* de minnaar), zoals de paradoxale formulering luidt van Sint-Jan van het Kruis: „O noche que juntaste *Amado con amada* (*niet* het actieve 'amante'), *amada en el Amado transformada* !”¹⁷. Het is één- worden van de Beminde (met hoofdletter) met de beminde (met kleine letter). Het typische van de mystiek in katholieke zin is niet dat het enkel een weg van de mens naar God is, noch omgekeerd, maar dat mystiek het voorlopig eindpunt is van de weg van God naar de mens en van de mens naar God: dat het een *kruispunt* is. Het is volgens de treffende uitdrukking van H. Bremond een „mystique des pécheurs”. Daarom is het eindpunt, het voorlopige, een *kruispunt*.

Volkomen in dezelfde lijn van Barth's profetische vervloekingen der mystiek liggen ook Nygren's bezwaren tegen de mystiek. In *Eros und Agapé* plaatst hij de mystiek aan de kant van de Eros. Het is een vermetele poging van de mens uit eigen krachten naar God op te stijgen. Mystiek heeft volgens hem niets te maken met Agapé, de naar de mens neerdalende liefde Gods. Ook hij zal wellicht niet weten hoe een katholiek mysticus als Sint-Jan van het Kruis als hoogste ideaal stelt: God terug te beminnen met dezelfde liefde waarmee God ook hem bemint¹⁸: liefde die echte *agapé* is.

Het is echter niet onze bedoeling ieder van deze beweringen uit de Protestantse theologie te weerleggen met teksten van Sint-Jan van het Kruis. Wij hebben deze beweringen van Barth, Brunner en Nygren alleen aangehaald om te laten zien hoe onontbeerlijk een theologische visie op de katholieke mystiek is voor een werkelijk gesprek.

Immers in deze radicale afwijzing van de mystiek door de meest vooraanstaande Protestantse theologen beluisteren wij een reactie tegen een mystiek die niet die van Sint-Jan van het Kruis is en ook niet die van de katholieke Kerk.

Barth's reactie, zoals ook die van Brunner en Nygren, zijn veeleer gericht tegen het psychologisme van een James en een Leuba die de mystieke ervaring reduceerden tot een ervaring als iedere andere. Op

¹⁷ BC, Canción 5.

¹⁸ JUAN DE JESÚS MARÍA, O.C.D., „*Le amará tanto como es amada*”, in ECarm, VI, (1955), blz. 3-103.

de eerste plaats is hun kritiek gericht tegen Schleiermachers theologie van het vrome gevoel en Ritschls theologie der religieuze behoefte. Maar over het hoofd van deze tegenstanders heen gaat hun reactie tegen iedere mystiek, omdat zij deze weergave van de mystiek eenvoudigweg identificeren met de katholieke mystiek. De belangstelling voor de katholieke mystici, die de beginnende psychologie van de negentiende eeuw aan de dag legde, heeft de katholieke mystiek meer geschaad dan goed gedaan. Hetgeen godsdienstpsychologen als Delacroix en in zekere mate ook nog Baruzi en een filosoof als Bergson als de katholieke mystiek naar voren brachten en waarvoor zij zich beriepen op Sint-Jan van het Kruis, Theresia en anderen, moest wel de indruk wekken dat mystiek een tweede weg was naar het mysterie van God, naast de weg van de Openbaring¹⁹. Bij hen wordt de mystiek gezien als een soort proef op de Openbaring, een contrôle op Gods souvereine Woord. Hierin heeft Barth zonder twijfel gelijk, dat deze mystiek het objectieve Woord van God ontkracht en ondergeschikt maakt aan de ervaring. Mystiek is daar een tendentie naar vereniging met een God die zich niet openbaart, maar die gedwongen wordt zijn geheim prijs te geven. De religieuze mens gelooft dan, omdat hij de goddelijke werkelijkheid ervaren heeft: *credo quia expertum* wordt een eigentijdse variant op het oudere *credo quia absurdum*. Practisch heeft Barth deze niet steeds genoemde maar altijd aanwezige tegenstanders voor ogen. Terecht zijn dit voor hem mensen die het geloof vaarwel zeggen, om zich te keren naar het religieuze experiment, en die zodoende het geloof beroven van zijn objectiviteit. Het is de opvatting van mystiek waartegen Sint-Jan van het Kruis in zijn tijd heeft moeten strijden: de mystiek van de sensatie en van een gnostisch illuminisme. Dat is werkelijk, zoals Barth zegt, een intellectuele en heidense 'hubris'.

Wat Barth echter vergeet is, dat ervaring en geloof niet zo diametraal tegenover elkander hoeven te staan als hij voorgeeft en zoals door het psychologisme wordt geïnsinueerd. Pater Malmberg heeft er reeds op gewezen, dat, volgens de constante leer van de H. Thomas die rechtstreeks gebaseerd is op de leer der heilige Kerk uit Schrift en Overlevering, geloven behoort tot de orde van de *visio*. De onmiddellijkheid van de *visio beata*, die deze immers juist tot *visio* maakt, moet dan ook, zij het slechts inchoatief, provisorisch en onvolmaakt,

¹⁹ Een treffend specimen van deze psychologistische opvatting van de mystiek is het werk van EVELYN UNDERHILL, *Mysticism. A study in the nature and development of Man's spiritual consciousness*, New York, 1955, 12. Van blz. 475-507 wordt in dit werk een goede bibliografie gegeven over filosofie, psychologie, alchemie, magie enz. i.v.m. mystiek.

in onze geloofskennis aanwezig zijn ²⁰. In deze lijn van de katholieke traditie hoort de mystiek van Sint-Jan van het Kruis thuis. De Protestantse theologie zal slechts moeilijk kunnen begrijpen dat in deze geloofservaring ook vele malen Gods neerdalende genade verdisconteerd kan liggen.

Het kan een zekere naïeve vreugde veroorzaken, ook bij katholieke theologen, dat zelfs ongelovigen zich interesseren voor de katholieke mystici, dat zelfs de experimentele psychologie tot dezelfde bevindingen komt als de katholieke mystiek. Wij kunnen deze vreugde niet delen, niet alleen omdat zij naïef is, maar vooral omdat zij voor de werkelijke theologie gevaarlijk is. In de reactie van de protestantse theologie worden wij gewezen op het gevaar van een identificatie tussen psychologie en theologie; hiervan is immers het gevolg een volkomen vertekend beeld van de katholieke mystici. Bij een Delacroix, Baruzi en Bergson werd, bij hun waardering voor de katholieke mystiek, te veel klemtoon gelegd op de ervaring als ervaring, op het noëtisch element in de mystiek, op de mystiek als intuïtieve kentoestand waarin waarheden ontdekt worden die voor het discursieve verstand verborgen blijven. Bij Sint-Jan van het Kruis is het ken-resultaat toch van zeer secundair belang in zijn mystiek. Hij zou er zich ten eerste over verwonderen dat mensen als Baruzi in zijn werken elementen meenden te ontdekken die konden dienen voor een soort religieuze metafysiek, die het geloof overbodig zou maken ²¹. Ondanks hun afkeer voor wat zij te ongedifferentieerd als mystiek beschouwen, zouden Barth en Brunner toch volledig deze tekst onderschrijven van de katholieke mysticus Sint-Jan van het Kruis: „Om derhalve iets zinvol te zeggen over deze donkere nacht (van het geloof), zal ik mijn vertrouwen niet stellen in ervaring noch in wetenschap, want zowel de een als de andere kan te kort schieten of bedriegen. Terwijl ik echter de hulp van deze beide factoren zoveel mogelijk zal benutten, moet ik toch voor alles wat ik hier te zeggen heb, tenminste voor het belangrijkste en het moei-

²⁰ Dr. F. MALMBERG, S.J., *Het middellijk-onmiddellijk contact met God in onze geloofsakt, speciaal geïllustreerd aan het dogma*, in: WKTh, 1952, blz. 47-58.

²¹ In de samenvatting van *Saint Jean de la Croix* voor het verzamelwerk *Histoire générale des religions*, IV, blz. 188, geeft BARUZI toe dat Sint-Jan van het Kruis: „tandis qu'il scrute la Bible et y aperçoit un drame total qui l'arrache au péril de s'enfermer en une description de son être propre". Typisch is dat Baruzi pas in zijn laatste werk gaat zoeken naar de schriftuurlijke oorsprong van de mystiek: *La mystique paulinienne et les données autobiographiques des épîtres*, Parijs, 1951.

lijkt te begrijpen, mijn toevlucht nemen tot de heilige Schrift" ²². Zij zouden zien hoe ernstig hij het Woord van God opvat; dat het niet zo maar een frase is, als hij zegt in de *Voorrede* van de *Levende Liefdevlam*: „Dit voorop gezet en steunend op de heilige Schrift, zal ik me verstouten te zeggen wat ik weet" ²³. Mogelijk zouden ook zij dan een allusie van de eerste reformatoren op de werken van Sint-Jan van het Kruis als „les premiers livres de ses divines œuvres" niet als ongeoorloofd betitelen ²⁴.

Voor de mysticus Sint-Jan van het Kruis verdwijnt het mysterie niet. Integendeel, juist de Nacht van de geest, de verschrikkelijke beproeving en zuivering van het geloof, stelt hem voor een verdiept mysterie ²⁵. Daarin peilt hij hoe onvermoed diep de mens in lotsverbondenheid verenigd is met het mysterie van Christus' dood en opstanding. De hoge begenadiging, die hem ten deel viel, doet het geloof niet verdwijnen maar doet het méér geloof zijn. Geloof is niet alleen gids en enige gids, het is ook voorlopig eindpunt dat zijn constante bevrediging pas ontvangt in de visio. Ook deze genade, die de mystiek is, bestaat niet in het overbodig maken van God, maar voert tot het besef van diepere afhankelijkheid. Deze genade-volle geloofs-ervaring ligt niet in de lijn van het uitvinden, van het ontdekken, maar in de lijn van het verdiepen. Bij Sint-Jan van het Kruis is het geloof essentieel verbonden met de ervaring. Hij is geen mysticus die, omdat hij toevallig binnen de sfeer van het Christendom is opgegroeid, Christen is gebleven door een gebrek aan initiatief; neen zijn ervaring heeft hem méér Christen gemaakt, omdat hij in het geloof tot grotere gelijkvormigheid kwam met Christus juist door de contemplatie. Brengt trouwens het echte geloof niet steeds iets mee

²² BC, Voorrede, nr. 2: Vgl. Hoofdst. VI, noot 40.

²³ LL, Voorrede, nr. 1: Vgl. Hoofdst. VI, noot 39.

²⁴ POIRET in zijn *voorwoord* op de Franse vertaling van de *Theologia Teutsch* (La Théologie réelle vulgairement dite la Théologie germanique, Amsterdam, 1700). Vgl. ook de derde paragraaf van de aldaar opgenomen *Lettre touchant les auteurs mystiques*, die gewijd is aan Sint-Jan van het Kruis.

²⁵ Volgens H. URS VON BALTHASAR (*Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung*, Keulen, 1950) is Theresia van Lisieux: „niet te plaatsen in de lijn van Sint-Jan van het Kruis, omdat deze laatste te intellectualistisch is. Zij zou zich daarin niet thuis voelen". — Als wij echter de geloofscrisis die Theresia in haar laatste dagen had te doorworstelen, nader beschouwen, blijkt een zeer grote verwantschap met Sint-Jans leer over het geloof. Zoals blijkt uit de facsimile uitgave van *Histoire d'une âme* (Lisieux, 1956), had zij vanaf haar intrede in het klooster een serie citaten van Sint-Jan van het Kruis tot haar beschikking. Zij zegt zelf dat zij zijn werken met vreugde las en er steeds vreugde in vond. Vgl. BONIFATIUS HONINGS, O.C.D., *Teresia van Lisieux - Theologie als leven*, in: Carmel, IX, 2, blz. 137-150, 200-208 en ECarm, VII (1956), blz. 285-303.

van ervaring? Wij denken aan het woord van Aubert: „Pourquoi, se demandent certains théologiens, la grâce de foi ne conférerait-elle pas en petit à tous les croyants quelque chose de ce que les grâces mystiques apportent *en grand* à certains privilégiés”²⁶. Inderdaad, wat inchoatief aanwezig is in iedere gelovige komt tot hoogste uitbloei bij de mysticus. Maar aanwezig is het in ieder gelovige. Daarom is mystiek ook niet een sektor in het Christendom gereserveerd voor enkelingen maar behoort mystiek werkelijk tot de Catholica. Het is de weg die allen gaan die geroepen zijn tot de aanschouwing Gods. Niet voor niets stellen de mystici de zuivering van de nacht van de geest gelijk aan de zuivering van het vagevuur. Mij dunkt dat de leer over het vagevuur slechts kan winnen aan levens-echtheid, als hij gezien wordt tegen de achtergrond van de zuivering in de nacht van het geloof, waarover de mystici spreken. Mystiek is geen stroo-vuur van ontroering; het is vaak een liefde zonder emotie in de duisternis van het geloof. De emotionele doorbraken blijven uitzonderlijk en hinderen als regel ook de mystieken wien zij overkwamen. Voor Sint-Jan van het Kruis is dit emotionele dan ook nooit de norm van ons heil. De norm blijven het geloof en de sacramenten van het geloof. Het ideaal is Christus, de *homo Trinitatis*, niet een of andere gnostische anthroopos of humanistische ideaal-mens; Christus tot Wie wij werden gedoopt en in Wie wij als herborenen uit water en Geest worden tot werkelijke zonen en dochters van God; in Wie wij in geloof uitgroeien tot volwassen mensen, tot de volle mannenmaat van Jesus Christus, de tweede Adam. Bij de authentieke contemplatie wordt de onmiddellijkheid niet verstaan als de afwezigheid van iedere middenterm, met inbegrip van de Kerk en van de Sacramenten. Niet toevalligerwijze, maar noodzakelijk voltrekt zich het leven van de authentieke mysticus binnen de Kerk die Christus is. Wie Sint-Jan van het Kruis ernstig leest en het relatieve kan inzien van sommige tijdgebonden elementen, zal bemerken dat mystiek niet staat naast het Woord van God als concurrerende partner, maar opgenomen is in de theologie en ook in het Woord van God zelf. Het licht van de mystiek maakt de theologie niet overbodig en vervangt niet het Woord van God, maar kan er wel zijn licht over laten schijnen. Wij hebben hier niet te doen — zoals Brunner het uitdrukt — met een vlucht „in ein mystisch katholisches Halbdunkel”, waar men „redet, tausendmal ehrfurchtloser als der härteste Streittheolog, von geheimnisvollem göttlichem Erleben”²⁷. De mystiek van

²⁶ R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Leuven, 1945, blz. 710.

²⁷ E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1922, blz. 360. Vgl. 2de

Sint-Jan van het Kruis is doordrongen van eerbied voor Gods transcendentie. Dat behoeft echter niet een ontkenning van Gods immanentie met zich mee te brengen.

Bij Barth, die door velen wordt beschouwd als de kerkvader van de twintigste eeuw, zoals Schleiermacher het was voor de negentiende, beluisterden wij een ongenueanceerd afwijzen van de ervaring ten gunste van wat hij geloof noemt. Bij Schleiermacher hoorden wij een eenzijdig ophemelen van een vage en sentimentele ervaring ten nadele van het geloof. Zou ook hier het verschil tussen Protestant en Katholiek weer liggen in dat veelzeggende 'en': geloof *en* ervaring, zoals de Kerkleeraar van de mystiek het heeft gesteld?

Wij hopen door deze studie iets ertoe te hebben bijgedragen de scheiding tussen theologie en mystiek te overbruggen. Misschien hebben wij bovendien andersdenkende christelijke theologen de mogelijkheid getoond dat mystiek ook christelijk en theologisch kan worden verstaan; dat mystiek thuis hoort binnen het geloof in de Openbaring en de werkelijkheden van de begenadiging; dat er op christelijk en theologisch niveau een gesprek is te voeren over mystiek. Dan zouden wij onze moeite ruimschoot beloond achten.

uitg. Tübingen, 1928, blz. 398: „Auch die Mystik redet vom Wort Gottes; aber sie faszt es wie der griechische Logosphilosoph, als rein *inneres* Wort, als aus meinen eigenen tiefsten Grunde kommend, also als Zeugnis der ungebrochenen Kontinuität, ja der Identität von Gott und Mensch“.

Opus, quod inscribitur GELOOF EN MYSTIEK - Een theologische bezinning op de geestelijke leer van Sint-Jan van het Kruis, auctore Joanne a Cruce Peters O.C.D. ex auctoritate Excellentissimi Episcopi Buscodensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Dr. W. K. M. GROSSOUW,
Theologiae Facultatis Decanus

Noviomagi, die 28 martii 1957.

STELLINGEN

1.

Steunend op Heilige Schrift en traditie laat de katholieke dogmatiek toe dat de vraag wordt gesteld naar het ervaren van geloofswerkelijkheden.

2.

De uitspraak van R. GUARDINI: 'Glauben ist doch auch irgendwie ein Schauen' vindt een bevestiging in de leer van Sint-Jan van het Kruis.

3.

Bij het lezen van de werken van Sint-Jan van het Kruis verdient het aanbeveling te beginnen met het *Cántico espiritual* en niet met de *Subida del Monte Carmelo* of de *Noche oscura*. Beide laatste werken zijn immers onaf en geven niet de hele leer weer van de auteur. Zij wekken daarom gemakkelijk een verkeerde indruk van diens bedoelingen.

4.

Alleen door de hereniging van de volmaaktheidsleer en de moraal blijkt een echte christelijke ethos mogelijk waarbij niet alles wordt herleid tot het vermijden van de zonden, en waardoor wordt uitgedrukt dat aan ieder Christen de opdracht is gegeven te streven naar de christelijke volmaaktheid.

5.

Theologisch gezien heeft het stellen van een Gods-mystiek tegenover een Christus-mystiek geen zin.

6.

Uit de leer van Sint-Thomas, dat iedere mens aanleg heeft op de schouwing Gods, mag men niet concluderen dat hij deze kan eisen.

7.

Als wij de Kerk omschrijven als 'Mystiek Lichaam van Christus' dienen wij ons te hoeden voor de verwarrende karakterisering der Kerk als voortgezette menswording of als een nieuwe zijnstotaliteit van de gehele Christus en de gelovigen, alsook voor een minimalisering die vooral de distantie tussen Christus en de Kerk naar voren tracht te schuiven.

8.

De katholieke leer omtrent het geloof wordt pijnlijk miskend, als men beweert dat in het katholicisme *geloof* slechts een logisch gevolg

is van natuurlijk weten, of dat de natuurlijke kennis zich in het geloof voortzet op haar eigen wijze.

9.

De apologetica, als wetenschap der *credibiliteit*, is een betoog waarin alles wat door de rede ten gunste van de goddelijke waarachtigheid en dus van de waarheid van de christelijke geloofsleer kan worden aangevoerd, wordt verzameld en methodisch geordend.

10.

De rechtvaardigheid is een minimum vereiste voor de liefde.

11.

De constatering van ernstige psychotherapeuten dat christenen ziek geworden zijn van de wet dient de pastoraal-theoloog o.a. er attent op te maken dat er farizeese elementen kunnen zijn binnengeslopen in het christelijk zondebesef.

12.

De klassieke en populaire definitie van het geweten als *oordeel* over het eigen goede en kwade handelen verdient een aanvulling in deze zin, dat de 'stem van het geweten' beïnvloed wordt vanuit de affectieve sfeer, juist omdat het geweten niet alleen een kennen is maar ook een schouwen van waarden.

13.

Luthers spreken over de Moeder Gods is onbevangener dan de hendaagse protestantse theologie veelal doet vermoeden. Barth geeft op dit punt beter dan Brunner Luthers leer weer. - Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 2, blz. 151-152 en 198 en E. BRUNNER, *Dogmatik*, II, blz. 415-422 en *Der Mensch im Widerspruch*, blz. 405.

14.

De uitdrukking 'de geringheid van zijn dienstmaagd' in Lk 1.48 en de zaligspreking over de 'armen van geest' in Mt 5.4 sluiten aan bij het oud-testamentische vroomheids-ideaal, de armen van Jahweh, dat religieuze deemoed uitdrukt.

15.

Het literair critisch uitgangspunt, door C. H. Dodd geformuleerd met de woorden: 'I conceive it to be the duty of an interpreter at least to see what can be done with the document as it has come down to us before attempting to improve upon it', verdient, mits een gezonde tekstcritiek wordt verondersteld, aanbeveling, en zulks niet enkel met betrekking tot de exegese van het Vierde Evangelie. - Vgl. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1955 (3^o), blz. 290.

